# Politische Theologie II

## Die Legende von der Erledigung jeder Politischen Theologie

Von

Carl Schmitt




DUNCKER & HUMBLOT / BERLIN

Gedruckt 1970 bei Berliner Buchdruckerei Union GmbH., Berlin 61
Printed in Germany

*Hans Barion*
*zu seinem 70. Geburtstag*
*16. Dezember 1969*

# Übersicht

## Hinweis zur Orientierung des Lesers

Der Titel *Politische Theologie II* nimmt Bezug auf meine Schrift *Politische Theologie*, die 1922 (2. Aufl. 1934) im gleichen Verlag erschienen ist. Ich untersuche jetzt eine kurze theologische Abhandlung aus dem Jahre 1935, die inzwischen zu einer wissenschaftlichen Legende wurde. Die Legende besagt, jene kurze Abhandlung von 1935 habe jede Politische Theologie endgültig erledigt. Etwas Ähnliches behauptet auch die Schlußthese der Abhandlung selbst. Eine so schöne Legende sollte man nicht stören wollen — zerstören kann man sie ohnehin nicht. Meine Untersuchung gilt deshalb dem internen Verhältnis, das zwischen Argumentation und Schlußthese innerhalb der Abhandlung obwaltet. Das theologische Gesamtwerk ihres Verfassers, Professor Erik Peterson, insbesondere die Entwicklung seiner Theologie von 1922-1960, gehört nicht mehr zum Thema meiner Einzel-Analyse.

Wenn ich die so eng begrenzte Einzel-Analyse einer Abhandlung aus dem Jahre 1935 einem großen Theologen, Ecclesiologen, Kanonisten und Rechtshistoriker wie Hans Barion zum 16. Dezember 1969 — dem Datum seines 70. Geburtstages — vorlege, muß ich mich gegen einige naheliegende Mißdeutungen verwahren. Das wissenschaftliche Gesamtwerk Barions ist viel zu groß und umfassend, als daß es durch die Widmung einer kleinen

Arbeit würdig geehrt werden könnte. Barion ist ein Jurist vom Range Rudolf Sohms, einer der großen universalen Forscher und Lehrer der Rechtswissenschaft, und ich frage mich, ob durch mein opusculum nicht der Eindruck einer inadäquaten Geste entsteht, so daß es vielleicht richtiger wäre, eine persönliche Widmung zu unterlassen.

Ich habe viele sachliche und persönliche Gründe, Hans Barion meine Verehrung und Dankbarkeit zu bekunden, nicht nur für seine fachwissenschaftlichen Veröffentlichungen, deren vorbildliche Gelehrsamkeit für mich fruchtbar geworden ist, sondern auch für sein besonderes Interesse an meinen rechtswissenschaftlichen Bemühungen. Er hat sich in drei großen Aufsätzen der Jahre 1959, 1965 und 1968 mit meinen Gedanken kritisch auseinandergesetzt[1]. Die letzte dieser Auseinandersetzungen steht in seiner fünften Studie zum Zweiten Vatikanischen Konzil und ist in der Festschrift *Epirrhosis* zu meinem 80. Geburtstag 1968 veröffentlicht[2]. Sie betrifft das Problem der Politischen Theologie. Barion spricht darin auch von Petersons Abhandlung, erklärt

---

[1] Hans Barion, Ordnung und Ortung im Kanonischen Recht, in: Festschrift für Carl Schmitt, hrsg. von H. Barion, E. Forsthoff und W. Weber, Berlin 1959, S. 1—34; H. Barion, Kirche oder Partei? Römischer Katholizismus und politische Form, in: Der Staat 4 (1965), S. 131—176; H. Barion, Weltgeschichtliche Machtform? Eine Studie zur Politischen Theologie des II. Vatikanischen Konzils, in: Festschrift *Epirrhosis*, Berlin 1968, S. 13—59.

[2] Hans Barion, Das Zweite Vatikanische Konzil. Kanonistischer Bericht I (in: Der Staat 3 [1964], S. 221—226); Bericht II (in: Der Staat 4 [1965], S. 341—359); Bericht III (in: Der Staat 5 [1966], S. 341—352). Bericht IV behandelt die Soziallehre des Konzils und ist als Beitrag zu der Festschrift *Säkularisation und Utopie*, Ebracher

eine Auseinandersetzung mit ihr für notwendig und nennt sie eine „parthische Attacke". Dieses Wort hat mich beeindruckt und gab mir den Anstoß, einer alten Herausforderung zu gedenken und den Parther-Pfeil aus der Wunde zu ziehen.

So ist meine Einzel-Analyse entstanden. Sie ist nur eine Vorarbeit für Andere und nicht mehr als der Bericht über eine kathartische Operation, den ich hier deponiere, als Zeugnis einer langen, an theoretischen, praktischen und persönlichen Erfahrungen reichen, vierzigjährigen Weggenossenschaft, die einen Legisten und einen Kanonisten im Geiste ihres *jus utrumque* miteinander verbunden hat. Die sach-thematische Weiterführung meiner Schrift Politische Theologie von 1922 verläuft in einer Gesamtrichtung, die beim *jus reformandi* des 16. Jahrhunderts ansetzt, bei Hegel einen Höhepunkt findet und heute überall erkennbar ist: von der Politischen Theologie zur Politischen Christologie.

Dezember 1969 Carl Schmitt

---

Studien, Ernst Forsthoff zum 65. Geburtstag, Stuttgart 1967, S. 187—233, erschienen unter dem Titel: Das konziliare Utopia. Eine Studie zur Soziallehre des I. Vatikanischen Konzils; Bericht V behandelt die Staatslehre des Konzils und ist in dem Beitrag zu der Festschrift *Epirrhosis* für Carl Schmitt zum 80. Geburtstag, Berlin 1968, S. 13—59, erschienen unter dem Titel: Weltgeschichtliche Machtform? Eine Studie zur Politischen Theologie des II. Vatikanischen Konzils.

# Einführung

Für Atheisten, Anarchisten und positivistische Scientisten ist jede politische Theologie — wie auch jede politische Metaphysik — wissenschaftlich längst erledigt, weil Theologie und Metaphysik für sie als Wissenschaften längst erledigt sind. Sie verwenden den Terminus nur noch polemisch als Schlag- und Schimpfwort, um eine totale, kategorische Verneinung zu bekunden. Aber die Lust der Verneinung ist eine schöpferische Lust; sie ist imstande, das Verneinte aus einem Nichts zu produzieren und es dialektisch zu erschaffen. Wenn ein Gott eine Welt aus dem Nichts erschafft, dann verwandelt er das Nichts in etwas ganz Erstaunliches, nämlich in Etwas, woraus eine Welt erschaffen werden kann. Heute bedarf es dazu nicht einmal mehr eines Gottes. Es genügt eine Selbst-Behauptung, Selbst-Bestätigung und Selbst-Ermächtigung, eine der vielen Wort-Zusammensetzungen mit Selbst, ein sogenannter Autokomposit, um unabsehbare neue Welten aufscheinen zu lassen, die sich und sogar die Bedingungen ihrer eigenen Möglichkeit selber produzieren, wenigstens die Laboratoriumsbedingungen.

Die Erledigung jeder politischen Theologie, mit der wir uns in unserer Untersuchung beschäftigen, will mit solchen atheistischen, anarchistischen oder positivistischen Erledigungen nichts zu tun haben. Der Autor dieser polemischen Verneinung jeder

politischen Theologie, Erik Peterson, ist kein Positivist wie Auguste Comte, kein Anarchist wie Proudhon oder Michael Bakunin, und auch kein Scientist modernen Stils, vielmehr ein christlicher Theologe von großer Frömmigkeit. Er schickt seiner Erledigung eine Widmung „Sancto Augustino" und ein Gebet zu dem großen Kirchenvater als Vorbemerkung voraus. Seine Erledigung ist eine *theologische* Erledigung jeder Politischen Theologie. Das kann für keinen Atheisten und keinen außertheologischen Betrachter das letzte Wort sein. Es könnte ihn nur interessieren als ein Fall innertheologischer Selbstkritik und Selbstzerstörung, als eine ungewollte Aufhebung jedes politisch-relevanten Gottesglaubens und jeder sozial-relevanten Theologie, ein Fall, von dem man — je nachdem — mit Genugtuung oder mit Entsetzen Kenntnis nimmt.

Wir sprechen von einer nicht sehr umfangreichen, historisch-philologisch-gelehrten Abhandlung, die Erik Peterson im Jahre 1935 bei Jakob Hegner in Leipzig veröffentlicht hat. Sie trägt den Titel *Der Monotheismus als politisches Problem; ein Beitrag zur Geschichte der politischen Theologie im Imperium Romanum.* Titel und Untertitel weisen darauf hin, daß die Abhandlung ihr Thema auf Monotheismus und Monarchie, und ihren historischen Stoff auf die ersten Jahrhunderte der christlichen Zeit beschränkt. Auch die gelehrten Anmerkungen, die mehr als die Hälfte des ganzen Umfangs der Abhandlung einnehmen, betreffen nur diesen Zeitabschnitt. Auf den letzten Textseiten (S. 99/100) wird die Erledigung jeder politischen Theologie in aller Schärfe als Schlußthese verkündet. Der Schlußthese wird noch eine Schluß-

anmerkung auf der letzten Anmerkungsseite nachgesandt (Anm. 168, S. 158); sie verweist ganz kurz auf eine Schrift von Carl Schmitt, Politische Theologie, München 1922, die den Begriff der politischen Theologie in die Literatur eingeführt habe, und erklärt dann wörtlich:

> *Wir haben hier den Versuch gemacht, an einem konkreten Beispiel die theologische Unmöglichkeit einer „politischen Theologie" zu erweisen.*

Das ist das letzte Wort der Abhandlung: die große theologische Erledigung. Wir werden zu prüfen haben, wie die Schlußthese (samt der mit ihr verknüpften Schlußanmerkung) sich zu dem ihr vorangehenden Beweismaterial verhält und ob sie daraus als eine folgerichtige Conclusion hervorgeht.

# I. Die Legende von der endgültigen theologischen Erledigung

## 1. Inhalt der Legende

Petersons Schlußthese (mit angehängter Schlußanmerkung) wird heute noch in einer Weise zitiert, als wäre nun endgültig und rechtskräftig eine *res judicata* geschaffen. Es genügt, auf sie zu verweisen, um jedes weitere Wort überflüssig zu machen und nicht nur die Lektüre meiner Schrift *Politische Theologie* von 1922, sondern sogar die nähere Beschäftigung mit Petersons eigener Abhandlung von 1935 sich zu ersparen. Solche Pauschal-Erledigungen sind in den Diskussionen eines arbeitsteilig aufgesplitterten Wissenschaftsbetriebes sehr häufig und kaum zu vermeiden. Sie erleichtern und entlasten die wissenschaftliche Forschung auf eine unwiderstehliche Weise. Bei einem so vielseitigen, komplexen und auch zerredeten Thema wie Politische Theologie sind sie unentrinnbar.

Dennoch ist eine kritische Nachprüfung von Zeit zu Zeit aus Gründen der wissenschaftlichen Exaktheit nötig. Für die pauschal-negative Schlußthese, daß Politische Theologie erledigt sei, lassen sich heute Theologen und Anti-Theologen, Christen und Anti-Christen zitieren. Angesichts der Möglichkeit einer derartigen Übereinstimmung im Negativen ist es an der Zeit, Legen-

denbildungen entgegenzutreten. Auch gelehrte Abhandlungen werden schnell zu Legenden, wenn sie eine weithin begrüßte Schlußthese als das Resultat ihrer gelehrten Forschung vernehmlich herausheben und feierlich verkünden. Gelehrte Abhandlungen, die sich auf solche Weise in wissenschaftliche Legenden verwandeln, werden dann nur noch eingesetzt und — dem etymologischen Sinn des Wortes *Legende* zuwider — nicht mehr gelesen, sondern nur noch zitiert. Das ist hier die Lage.

Unsere Untersuchung betrifft Fragen der Begriffs- und Problemgeschichte. Wenn im Jahre 1935 in Deutschland eine Abhandlung über die Formel „Ein Gott — Ein Monarch" erschien, so geriet sie von selbst in den Bereich einer gefährlichen Aktualität, zumal sie ihren *Monarchen* gelegentlich (S. 52) auch einen *Führer* nannte. Sie wurde als aktuelle Kritik und Protest empfunden, als eine gut getarnte, intelligent verfremdende Anspielung auf Führerkult, Ein-Parteien-System und Totalitarismus. Ihr Motto trug dazu bei; es war ein Satz des hl. Augustinus, der vor dem falschen, aus weltlicher Machtgier entstehenden Streben zur Einheit warnt.

So erklären sich lebhafte Zustimmungen und Begrüßungen beim Erscheinen der Abhandlung. Die katholische Zeitschrift *Gral* rühmte sie als „ein kleines, ein freundliches Buch, aber eines, das auf kaum hundert Seiten neue Erkenntnisse über die größten Fragen verbreitet, die jemals die Gesellschaft der Menschen und der Nationen bestimmt haben". Das Buch, so heißt es im *Gral* weiter, „versetzt ohne jede polemische Einstellung der politischen Theologie den Todesstoß". In den *Schweizer Annalen* wurde

festgestellt, hier sei „der Bruch mit jeder politischen Theologie vollzogen. Überraschend enthüllt sich hier der Hintersinn dieser Erörterungen“[1].

Es gibt, soviel ich weiß, noch keine zeitgeschichtliche oder biographische Monographie über Erik Petersons Leben und Werk, obwohl das ein aufschlußreiches Thema wäre, namentlich unter dem Aspekt politischer Theologie und theologischer Politik. In den Jahren seiner öffentlichen Wirksamkeit, 1925-1960, bedeutet seine Konversion zum Katholizismus eine tiefe Zäsur, die aber nicht auf das Kalenderdatum 1930 verengt werden darf. Peterson begann als wissenschaftlicher Theologe der Göttinger Schule während des ersten Weltkrieges 1914-1918 und geriet in die intensive *Krisis*, die sich für die deutsche evangelische Theologie an das Ergebnis dieses ersten Weltkrieges anschloß. Die umfangreiche Krisen-Literatur dieser Jahre von 1918-1933 ist 1967 in einer gut dokumentierten Erlanger Dissertation von Robert

---

1 Wir werden (unter I 3) einige Beispiele für die gegenwärtige Aktualität der Legende behandeln. Als allgemeines Symptom für ihre diffuse und schon fast atmosphärische Verbreitung sei auf eine Stelle der Propyläen-Weltgeschichte IV (1963) hingewiesen, in der William Seston den Verfall des Römischen Reiches im Westen behandelt, von der arianischen Kirchenpolitik Konstantins spricht und als deren theologischen Autor Eusebius von Nikomedia bezeichnet, den Bischof, der den sterbenden Konstantin getauft hat. W. Seston stellt dann fest (S. 504): „Nur aus dem Arianismus konnte um diese Zeit eine politische Theologie hervorgehen.“ Das Wort „Politische Theologie“ fällt hier auf, obwohl der Historiker Seston das Urbild des von Peterson geschaffenen Modells, den erledigten Bischof Eusebius von Caesarea, mit dem Bischof Eusebius von Nikomedia nicht verwechselt.

Hepp unter der richtigen Fragestellung: *Politische Theologie und Theologische Politik* dargestellt worden[2].

Die Krisis entstand daraus, daß die (aus Mittelalter und Reformation überkommenen) institutionellen Sicherungen, die bisher die zwei Reiche und Bereiche der Augustinischen Lehre getragen hatten und deren Kooperation und gegenseitige Anerkennung die Unterscheidung von Civitas Dei und Civitas Terrena — Religion und Politik, Jenseits und Diesseits — bisher überhaupt erst konkret ermöglicht hatte, 1918 für den deutschen Protestantismus entfielen, während die Katholische Kirche die ganze Weimarer Zeit (1919-1933) hindurch noch absolut krisenfest zu sein schien und an ihrer bisherigen offiziellen Lehre von den beiden *societates perfectae* — Kirche und Staat — unbeirrt festhielt. Sowohl die alte lutherische wie die moderne liberale Trennung von Geistlich und Weltlich, von Religion und Politik wurde durch die Erschütterung der Entscheidungsinstanzen — Kirche und Staat — aufgehoben, weil es sich bei der Trennung von Staat und Kirche um die Zuständigkeiten von juristisch institutionalisierten Subjekten, nicht um eine sachlich verifizierbare Unterscheidbarkeit von Substanzen handelte. In Wirklichkeit gab es, wie Robert Hepp (S. 148) sagt, keinen *Staat* mehr, der „rein politisch“, und keine *Theologie* mehr, die „rein theolo-

[2] Der Untertitel der Dissertation lautet: „Studien zur Säkularisierung des Protestantismus im Weltkrieg und in der Weimarer Republik“. Von dieser Arbeit sind als Dissertation der Philosophischen Fakultät der Universität Erlangen-Nürnberg (Referent Prof. Dr. H. J. Schoeps) bisher nur Kapitel I und II des Hauptteils mit den zugehörigen Anmerkungen vervielfältigt (Typoskript); I betrifft den „Weltkrieg als Religionskrieg“, II „Revolution und Kirche“.

gisch" war. Der Bereich der *Gesellschaft* und des *Sozialen* ergriff beides und löste die Unterscheidung auf. So entstand für den deutschen Protestantismus eine Situation, in der evangelische Theologen die Krisis der Religion, der Kirche, der Kultur und des Staates und schließlich *Kritik* überhaupt als das Wesen des Protestantismus erkannten, eine Erkenntnis Bruno Bauers, die seit 1848 vom Marxismus überschattet worden war. In einem „Politischen Manifest" des Jahres 1932, das den Titel *Krisis* führte, konnte der Staatsrechtslehrer *Rudolf Smend* mit Selbstverständlichkeit vom Zusammenhang der politischen mit der religiösen „Krisis" sprechen. Bei Robert Hepp heißt es (S. 161 und 162):

> *Ohne die* Mauern *des* Dogmas *war* das Geistliche *vom* Weltlichen *nicht mehr eindeutig zu trennen ... Dieselben Theologen, die schon während des Kaiserreichs die Trennung von Staat und Kirche gefordert und doch als weltgewandte* Abbés *den* Dienst eines Friseurs an der theologischen Perücke des Kaisers — *ganz wie weiland Eusebius von Cäsarea bei Kaiser* Konstantin dem Großen — *verrichtet hatten, dieselben Theologen wurden nun zu Hoftheologen der Demokratie.*

Der Hoftheologe Konstantins, der christliche Bischof Eusebius von Cäsarea, ist von Peterson auf einen weithin sichtbaren Punkt der falschen Politischen Theologie gestellt worden. Er wird uns im Folgenden noch öfters begegnen. Seine moralische oder theologische Diskriminierung als „eines Friseurs an der theologischen Perücke des Kaisers" wurde 1919 von dem Baseler Theologen Overbeck formuliert und sollte den berühmten Berliner Professor Adolf Harnack als wilhelminisch-preußischen Hoftheologen vernichtend treffen, natürlich nur „rein" moralisch und „rein"

theologisch, ohne jede Vermischung mit etwas Politischem, welche Vermischung eo ipso „unsauber“ wäre. Peterson hat seinen Briefwechsel mit Harnack aus dem Jahre 1928 mit einem Epilog veröffentlicht (‚Hochland‘, November 1932; Traktate 1951, S. 295-321); in einer Anmerkung 19 zu dieser Veröffentlichung sagt er 1932:

> *Von diesem Gesichtspunkt aus kann man sagen, daß die konfessionelle Auseinandersetzung in Deutschland eigentlich nur auf dem Gebiete der politischen Theologie noch einigermaßen realen Charakter hat.*

Diesen noch 1932 als *einigermaßen real* anerkannten Charakter hat er dann in seiner Abhandlung von 1935 stillschweigend als nicht mehr vorhanden ignoriert, obwohl er gerade durch Hitler für alle christlichen Konfessionen im höchsten Grade akut geworden war.

In die Bonner Jahre des reifenden Entschlusses zur Konversion (1924-1930) fällt auch der für unseren Zusammenhang wichtige Vortrag Petersons „Was ist Theologie?“ (Bonn 1925). Hier proklamierte Peterson — damals noch Ordinarius der evangelisch-theologischen Fakultät der Universität Bonn — eine Theologie des absoluten Dogmas. Theologie ist Weiterführung des leibgewordenen Logos; sie ist nur zwischen der Himmelfahrt und der Wiederkunft Christi möglich; alles andere ist Schriftstellerei, Phantasterei und theologischer Journalismus:

> *Erst durch das Dogma wird die Theologie aus ihrer Verbindung mit den zweifelhaftesten aller Wissenschaften, den sogenannten Geisteswissenschaften gelöst, aus dieser Umgebung von Weltgeschichte, Literaturgeschichte, Kunstgeschichte, Lebensphilosophie und wie das alles heißt, befreit.*

Der christliche Theologe gehört zu einem kirchlichen bestimmten *Stand*; er ist kein Prophet, aber auch kein Schriftsteller. „Es gibt *keine* Theologie bei Juden und Heiden; es gibt Theologie nur im Christentum und nur unter der Voraussetzung, daß das fleischgewordene Wort von Gott geredet hat. Mögen Juden auch Exegese treiben und Heiden Mythologie und Metaphysik; Theologie im echten Sinne gibt es erst, seitdem der Menschgewordene von Gott geredet hat." Auch Apostel und Märtyrer sind keine Theologen; sie verkündigen und sie bezeugen. Theologie dagegen ist die in Formen konkreter Argumentation sich vollziehende Elongatur der Logos-Offenbarung. Theologie gibt es nur in der Zeit zwischen Christi erster und zweiter Ankunft.

Angesichts solcher Thesen scheint jeder Gedanke einer christlichen „Politischen Theologie" sinnlos zu werden, wenn nicht blasphemisch. Meine Schrift *Politische Theologie* aus dem Jahre 1922 war Peterson aus vielen Gesprächen wohl bekannt[3]. Sie

[3] Nur anmerkungsweise sei der Aufsatz von Prof. Alois *Dempf Fortschrittliche Intelligenz* in der Zeitschrift *Hochland*, Mai/Juni 1969, genannt, wo Peterson als der wahre Urheber des Begriffes ‚Politische Theologie' gerühmt wird. Es heißt dort: *Der Staatsrechtslehrer Carl Schmitt griff den Begriff der politischen Theologie begierig auf; Thomas Hobbes erschien ihm als der vorbildliche Theoretiker des Absolutismus durch die Verbindung der geistlichen und weltlichen Gewalt; so näherte er sich der totalitären Staatsdoktrin. Seine besten Schüler, Waldemar Gurian und Werner Becker, gingen jedoch zu Peterson über.*

Dazu schrieb mir Werner Becker, der mich auf den Aufsatz von Dempf aufmerksam machte, unter dem Datum des 10. Juni 1969 aus Rom: *Ich möchte aber auch auf den Aufsatz von Dempf im Mai/Juni-Heft des Hochland eingehen. Er schildert ja unsre gemeinsame Bonner Zeit, als Erik Peterson die beiden für ihn so entscheidenden Vorträge hielt. Warum hat Dempf sie nicht analysiert? Was heißt „in dem dro-*

betrifft aber kein theologisches Dogma, sondern ein wissenschaftstheoretisches und begriffsgeschichtliches Problem: die Struktur-Identität der Begriffe theologischer und juristischer Argumentationen und Erkenntnisse. Darauf werden wir (unter III) noch zurückkommen. Jedenfalls schien Peterson sich mit seinen Thesen über das Wesen der christlichen Theologie aus der Krisis des damaligen deutschen Protestantismus in eine krisenfeste theologisch-dogmatische Sicherheit gebracht zu haben. Aber in den wechselnden Freund-Feind-Gruppierungen der Weltgeschichte kann die Theologie politisch ebensogut zu einer Sache der Revolution wie umgekehrt der Gegen-Revolution werden. Das gehört zu den unaufhörlich wechselnden politisch-polemischen Spannungen und Frontenbildungen und ist eine Frage ihrer Intensität. Erik Peterson selbst wußte es am besten. Er ging sogar soweit, daß er auf eine Klage über die heutige Interesselosigkeit an theologischen Kontroversen erwiderte:

> *Man habe den Mut, wieder in der Sphäre zu leben, in der das Dogma vorkommt und man kann gewiß sein, daß sich die Menschen wieder für Theologie interessieren, so interessieren werden, wie sich die Marktweiber in Konstantinopel für den Streit um das* homoiousios *und* homoousios *interessiert haben.*

Das klingt eher nach Revolution und jedenfalls nicht nach Entpolitisierung der Theologie. Allerdings scheint Peterson nicht zu bemerken, daß es sich bei solchen politisch-theologischen De-

---

*henden Kirchenkampf zwischen der reinen Orthodoxie und der liberalen Theologie" (S. 238)? In diesem Kampf, der nichts mit dem späteren Kirchenkampf zu tun hat, standen doch Barth und Peterson längst zusammen! Und zum Folgenden ist zu bedenken, daß doch Peterson und Sie Freunde waren. Man konnte doch nicht von Ihnen zu Peterson* übergehen. *In dem Abschnitt, in dem Ihr Name fällt, ist alles falsch.*

monstrationen damals um Mönchsrevolten handelte. Ein Bischof der christlichen Kirche, wie der Frieden und Ordnung liebende Bischof Eusebius von Cäsarea, stand nicht auf der Seite der Tumultuanten, und die tumultierenden „Markt-Weiber“ in Konstantinopel oder anderen Städten des Ostens brachten kein eigenes, spezifisch theologisches Charisma auf.

Uns beschäftigt, wie gesagt, Petersons Abhandlung über den „Politischen Monotheismus“ aus dem Jahre 1935. Sie steht bereits wieder in einer neuen Krisensituation, die infolge der Totalitätsansprüche des 1933 zur Macht gelangten nationalsozialistischen Hitler-Regimes eintreten mußte. Die neue Krisis traf alle christlichen Konfessionen, Protestanten und Katholiken, jedoch auf verschiedene Weise, weil die katholische Kirche 1933 ein Reichskonkordat mit Hitler abgeschlossen hatte. Die Abhandlung von 1935 behandelt die Krisis aber nicht offen und *ex professo*, sondern in der — man darf sagen: Verfremdung durch eine sehr gelehrte, geschichtlich-theologisch-philologische Begrenzung ihres Stoffes auf die ersten Jahrhunderte des Imperium Romanum. Für das Problem der Politischen Theologie ist es dabei entscheidend, daß Peterson an der Augustinischen Lehre von den zwei Reichen, den zwei verschiedenen „Städten“ (Gottes und dieser Welt), in der aus dem christlichen Mittelalter und der Reformation überkommenen Institutionalisierung festhält und die Krisis des modernen Kirche-Staat-Gesellschaft-Problems ignoriert. Die beiden „Reiche“ sind keine nach Substanzen oder Materien eindeutig unterscheidbare Sachbereiche mehr. Geistlich-Weltlich, Jenseits-Diesseits, Transzendenz-Immanenz, Idee und Interesse,

Überbau und Unterbau lassen sich nur noch von den streitenden Subjekten her bestimmen. Die Totalität läßt sich potenziell von jedem Streitpunkt oder jeder Streitsache her gewinnen, nachdem die traditionellen „Mauern", das heißt: die geschichtlich überkommenen Institutionen von Kirchen und Staaten durch eine revolutionäre Klasse mit Erfolg in Frage gestellt worden sind.

Bis zum ersten Weltkrieg (1914-1918) galt die durch den Wiener Kongreß 1814/15 restaurierte Struktur der überkommenen Institutionalisierungen wenigstens vordergründig weiter. Man konnte an der Fiktion „reiner" und „sauberer" Trennungen von Religion und Politik auch im Liberalismus des 19. Jahrhunderts festhalten. Religion, das war entweder Sache der Kirche oder reine Privatsache. Politik aber war Sache des Staates. Beides blieb, trotz unaufhörlicher Kompetenzstreitigkeiten, unterscheidbar, solange die Organisationen und Instanzen als sichtbar verschiedene, irdisch bestimmbare Größen anerkannt in der politischen Öffentlichkeit effektiv auftreten und agieren konnten. Solange das der Fall war, konnte man die Religion von der Kirche her, die Politik vom Staate her definieren. Der Moment des Umschwungs war gekommen und die überkommene Begriffs-Fassade stürzte ein, als der *Staat das Monopol des Politischen* verlor und andere, effektiv kämpfende politische Größen ihm dieses Monopol streitig machten, vor allem, als eine revolutionäre Klasse, das Industrie-Proletariat, zu einem effektiven neuen Subjekt des Politischen geworden war.

Diese Entwicklung habe ich in meinem Buch „Die Diktatur, von den Anfängen des modernen Souveränitäts-Gedankens bis

zum proletarischen Klassenkampf" (1921) untersucht. Das begrifflich formulierte Ergebnis ist aber erst 1927 in der Abhandlung „Der Begriff des Politischen" ausgesprochen. Diese Abhandlung — zuerst im Archiv für Sozialwissenschaften und Sozialpolitik (August 1927) erschienen — beginnt demgemäß mit dem Satz: *Der Begriff des Staates setzt den Begriff des Politischen voraus.* Das daran sich anschließende systematische Buch wurde infolgedessen eine *Verfassungs*lehre (1928) und *keine Staats*lehre. Mit anderen Worten: man kann das Politische heute nicht mehr vom Staate her definieren, sondern das, was man heute noch Staat nennen kann, muß umgekehrt vom Politischen her bestimmt und begriffen werden. Das Kriterium des Politischen aber kann heute noch nicht eine neue Substanz, eine neue „Materie" oder ein neues autonomes Sachgebiet sein. Das einzige wissenschaftlich noch vertretbare Kriterium ist heute der Intensitätsgrad einer Assoziation oder einer Dissoziation, das heißt: die Unterscheidung von Freund und Feind.

Ich bitte den Leser um Vergebung, daß ich ihm hier einen schnellen Überblick über die Wendung von Kirche und Staat zum Politischen zugemutet habe. Angesichts der Verwirrung der gegenwärtigen Diskussion gibt es heute kaum eine andere Möglichkeit, sich zu verständigen und die Reflexionsstufe zu gewinnen, die eine fruchtbare Diskussion ermöglicht. Den gegenwärtigen Stand der Problematik hat *Ernst-Wolfgang Böckenförde* in einem Aufsatz *Politisches Mandat der Kirche?* (Stimmen der Zeit, 148, Dezember 1969, S. 361/372) zusammengefaßt:

*Die heutige politische Linke und die ihr zugewandte Theologie haben etwas* entdeckt, *was Carl Schmitt bereits vor 40 Jahren gesehen und*

*ausgesprochen hat, daß nämlich das Politische keinen abgrenzbaren Gegenstand hat, vielmehr einen bestimmten Intensitätsgrad der Assoziation oder Dissoziation bezeichnet, der sein* Material, *je nach der Situation und den gegebenen Verhältnissen in der Gesellschaft, aus allen Sachbereichen beziehen kann. Man entgeht dem Politischen daher nicht dadurch, daß man sich auf eine* neutrale Sachlichkeit, *ein vor-politisches Naturrecht oder auf die* reine *Verkündigung der christlichen Heilsbotschaft zurückzieht. Auch diese Positionen werden, wenn sie in das Beziehungs- und Spannungsfeld des Politischen geraten, politisch relevante Positionen. Das ist, von der Erfahrung her und analytisch gesehen, unbestreitbar richtig, und man fragt sich, warum weder die allgemeine Öffentlichkeit noch die kirchliche Öffentlichkeit diese Einsicht bislang angenommen haben.*

Böckenfördes Aufsatz ist „Prof. Hans Barion zum 70. Geburtstag" gewidmet. Barions Stellungnahme zum Problem der Politischen Theologie müssen wir uns jetzt zuwenden.

## 2. Hans Barions Kritik der Politischen Theologie

Gemäß dem Hinweis, der unserer Untersuchung vorausgeht, halten wir uns hier an Barions Kritik der progressistischen Staatslehre des Zweiten Vatikanischen Konzils vom Jahre 1968. Diese fünfte seiner Konzilstudien analysiert insbesondere den § 74 der Pastoralkonstitution des Konzils *Von der Kirche in der Welt.* Der Kanonist stellt zwei Fragen: Ist die progressistische Staatslehre des Konzils Politische Theologie? und ist sie Theologie?

Barions Antwort lautet:

*sie ist „Politische Theologie, denn sie will ein bestimmtes politisches Modell lehramtlich vorschreiben; aber deshalb kann sie nicht theo-*

*logisch legitim, also* nicht *Theologie sein, denn die Offenbarung enthält keine solchen Modelle. Auch die Anerkennung des römischen Staates des ersten Jahrhunderts war bloß tatsächliche Anerkennung, ebenso wie diejenige aller andern, im Rahmen der Zehn Gebote möglichen Modelle" (S. 51).*

Barion begründet seine Unterscheidung von Theologie und Politik mit der Unterscheidung der beiden Reiche, die der hl. Augustinus lehrt (S. 17). Auch Peterson beruft sich für seine Erledigung der Politischen Theologie auf die Lehre des hl. Augustinus. Die beiden Theologen scheinen hier übereinzustimmen. Ob Peterson allerdings Barions Kritik an den progressistischen Thesen des Konzils zugestimmt hätte, ist eine andere Frage, die außerhalb unserer Erörterung bleibt.

Barions Studie enthält neben der Kritik der progressistischen Soziallehre des Vaticanum II auch eine durchdringende Analyse meines im Jahre 1923 veröffentlichten Essays *Römischer Katholizismus und politische Form,* der freilich alles andere ist als eine lehramtliche Äußerung[4]. Der gelehrte Ecclesiologe und Kanonist

---

[4] Hervorgegangen ist mein Essay aus einem Aufsatz über „Die Sichtbarkeit der Kirche" (in der Zeitschrift „Summa" 1917) und aus Gesprächen mit sehr verschiedenartigen damaligen Freunden: Theodor Haecker, Konrad Weiß und Franz Blei; gedruckt wurde er auf Drängen von Franz Blei und Jakob Hegner; berühmt wurde er durch seinen ersten Satz: *Es gibt einen anti-römischen Affekt,* ein Satz, den der damals noch lebendige anti-römische Affekt als eine Provokation empfand und den der Prälat Kaas im Deutschen Reichstag gegen Ludendorff zitiert hat. Mein Essay spricht nicht von einer Affinität der Kirche zu bestimmten Formen politischer Einheit (Monarchie oder Demokratie); er verteidigt die einzigartige politische Form der Römischen Kirche als die weltgeschichtlich sichtbare Repräsentation des in geschichtlicher

Barion nennt meinen Essay ein *Elogium*, und das ist er wohl auch. Er hat etwas Rhetorisches. Wir werden später sehen, wie Peterson sein negatives Modell einer Politischen Theologie, den Bischof Eusebius von Cäsarea, den Lobredner Konstantins des Großen, als einen *Rhetor* und seine Lobrede als ein *Enkomion* von der Theologie distanziert. Die Einreihung in das Gefolge eines Eusebius ist für mich eine unverdiente Ehrung; die darin enthaltene Zubilligung einer wenn auch nur außertheologischen Zulässigkeit würde ich durchaus nicht verschmähen, zumal Barion, zum Unterschied von Peterson, den zeitlichen, stofflichen und systematischen Zusammenhang meines Essays mit meinen rechtswissenschaftlichen Arbeiten der Jahre 1919-1927 nicht etwa leugnet, sondern hervorhebt[5].

---

Wirklichkeit Mensch gewordenen Christus, die sich in drei Formen ihrer Öffentlichkeit manifestiert: als ästhetische Form in ihrer großen Kunst, als juristische Form in der Ausbildung ihres kanonischen Rechts und als ruhm- und glanzvolle weltgeschichtliche Machtform.

[5] Es handelt sich dabei nicht nur um Aufsätze, sondern auch um umfangreiche Bücher wie die „Politische Romantik" (1919), „Die Diktatur von den Anfängen des modernen Souveränitätsbegriffes bis zum proletarischen Klassenkampf" (1921) und um die beiden letzten Kapitel der Schrift über die geistesgeschichtliche Lage des heutigen Parlamentarismus (1923), die sämtlich in einem zeitlichen, stofflichen und systematischen Zusammenhang mit der „Politischen Theologie" von 1922 stehen. Der einzige, der in einer zusammenfassenden Auseinandersetzung darauf geachtet und sich nicht mit einer sporadischen Befassung begnügt hat, gehörte keinem ‚Stande' an und war weder Berufs-Theologe noch Berufs-Jurist: *Hugo Ball;* sein Aufsatz „Politische Theologie" ist im Juni-Heft der katholischen Zeitschrift *Hochland* 1924 erschienen und kann heute noch den kritischen Leser frappieren. Meine Abhandlung über den Begriff des Politischen (1927) hat Ball, der im September 1927 gestorben ist, nicht mehr kennengelernt.

Barion stellt nun fest: dieses 1923 publizierte Elogium auf die Römische Kirche als eine weithin sichtbare Erscheinung in der weltgeschichtlichen Öffentlichkeit[6] hätte man noch im Jahre 1958, dem Todesjahr Pius XII., schreiben können; aber *seine Wahrheit wurde mit einem Schlage zunichte*, als der Papst Johannes XXIII. sein „Aggiornamento" einleitete. Das 2. Vatikanische Konzil hat dann dem ganzen Elogium *die Fundamente genommen* (S. 19). Im Titel von Barions Beitrag ist infolgedessen das Wort „Politische Machtform" mit einem Fragezeichen versehen. Die Zeiten des römisch-kirchlichen Triumphalismus sind vorbei und der ruhmvolle Glanz einer weltgeschichtlichen Machtform, von dem mein Essay gesprochen hat, war nur „der ruhmvolle Glanz einer weltgeschichtlichen Fehlentwicklung" (S. 51).

So spricht der Theologe, im besondern der Ecclesiologe und der Kanonist. Sein Ergebnis scheint mit dem des Theologen und Exegeten Peterson übereinzustimmen. Beide berufen sich auf die Lehre des hl. Augustinus von den zwei Reichen; beide lehnen

---

[6] Für das heute (1969) aktuelle Problem der Öffentlichkeit ist folgende Stelle aus dem Aufsatz „Politische Theologie" von Carl Eschweiler in der Zeitschrift „Religiöse Besinnung", Stuttgart 1931/32, Heft 2, S. 78, von unvermindertem Interesse: *Das nicht auf Waffengewalt, sondern allein in der Auktorität des Zeugens aus und für die Wahrheit bestehende Königreich Jesu ist zu keiner Zeit eine bloße Privatangelegenheit gewesen. Das heidnische Imperium hat nicht 250 Jahre lang gegen innerliche Gedanken und Gefühle gewütet. Die Martyrerkirche war eine Gemeinschaft, deren prinzipielle Unabhängigkeit vom Staate weder durch die Steuerfreiheit der Gedanken noch durch die Heimlichkeiten revolutionärer Praktiken erklärbar ist; sie war schon in den Katakomben eigentliche Kirche, d. h. ein für den heidnisch absoluten Staat unerträglicher Eigenbereich der* öffentlichen *Ordnung.*

die Tradition ab, die sich auf die Kontinuität der Kirche mit dem Imperium Romanum beruft und kennzeichnen sie als „Politische Theologie, aber nicht: Theologie". Der Kanonist macht hierzu eine Darlegung von wenigen Zeilen, die einen meisterhaft zusammenfassenden Überblick über anderthalbtausend Jahre der Negierung jeder Möglichkeit einer christlichen Politischen Theologie bietet (S. 17); der Weg geht über „die neutestamentliche Lehre von den zwei Reichen, die in der alten Kirche Augustinus am besten vertreten und die Luther zu ihrem Höhepunkt geführt hat"; die Negierung ist durch die Aufklärung und das Dreistadiengesetz von A. Comte mit Hilfe einer Enttheologisierung — „was die progressistische Theologie für Säkularisierung halten würde" — zur klaren Scheidung von Geistlich und Weltlich, von Theologie und Politik geführt worden (*Epirrhosis,* S. 17). Petersons Konfrontation des Kirchenhistorikers Eusebius, des Lobredners Konstantins des Großen, mit dem lateinischen Kirchenvater Augustinus scheint damit in Einklang zu stehen. Den Namen Luthers allerdings hätte Peterson hier wohl nicht mit dem des hl. Augustinus in einem Atemzug genannt.

Doch spricht Barion in seiner Studie nur von meinem Essay „Römischer Katholizismus", während die (mit der Schlußthese verknüpfte) Schlußanmerkung Petersons sich gegen eine ganz andere, rein juristische Schrift, nämlich nur gegen meine „Politische Theologie" von 1922 richtet. Barion ist sich dessen wohl bewußt; er hält trotzdem eine Auseinandersetzung mit Petersons Abhandlung für notwendig, obwohl sie, wie er damals (1968) meinte, „heute nur noch selten beachtet" werde (S. 54). Es hat sich aber

inzwischen herausgestellt, daß die Legende auch heute noch lebendig ist und daß Barion mit seiner Meinung vom Jahre 1968 schon im Februar 1969 eines Besseren belehrt wurde.

## 3. Die gegenwärtige Aktualität der Erledigungs-Legende (Hans Maier — Ernst Feil — Ernst Topitsch)

In einem Aufsatz „Politische Theologie" der *Stimmen der Zeit* vom Februar 1969 wendet der führende Münchener Politologe *Hans Maier* sich sowohl gegen „das Schlagwort von der politischen Theologie, das heute umgeht", wie auch gegen die zahlreichen Theorien und Aktionsprogramme evangelischer und katholischer Theologen, die heute eine „Theologie der Revolution" predigen. Seine kritische Polemik richtet sich vor allem gegen das, was der katholische Theologe *J. B. Metz* offen als seine *politische Theologie* unter dieser Bezeichnung vorträgt. In einem Buch *Zur Theologie der Welt* (1968) hatte Metz eine entprivatisierte, öffentliche Gestalt der Glaubensverkündigung und -realisierung gefordert und eine institutionalisierte, aus dem eschatologischen Vorbehalt des Christentums erfließende kirchliche Gesellschaftskritik verlangt. Metz verwendet den Terminus *Politische Theologie* ausdrücklich für diese seine Sache. Hans Maier nennt das einen „Versuch am untauglichen Begriff", weil der Begriff einer christlich-politischen Theologie infolge der Lehre von der Trinität in sich selbst unmöglich geworden sei. „Die Geschichte der politischen Theologie im christlichen Zeitalter ist daher zugleich die Geschichte ihrer fortwährenden Destruktion" (S. 76). Die theologische Autorität und der wissen-

schaftliche Kronzeuge Maiers ist Erik Peterson. Der Aufsatz in den *Stimmen der Zeit* vom Februar 1969 schließt mit einem Zitat von Petersons Schlußthese. Das Zitat wird mit dem Hinweis eingeleitet, daß Peterson seine Sätze in den ersten Jahren des Nationalsozialismus *mit Bezug auf Carl Schmitt* geschrieben habe. Der wörtlich zitierten Schlußthese Petersons fügt Hans Maier noch hinzu:

> *Diesen Sätzen (sc. Petersons) ist auch heute nichts hinzuzufügen — es sei denn der Hinweis auf ihre fortdauernde Aktualität. Denn auch die neue politische Theologie ist nur eine säkularisierte* dialektische *Variante der alten. Ihr gegenüber auf die legitime Eigenständigkeit, die Nicht-Vermischbarkeit von Geistlichem und Weltlichem, Kirche und Gesellschaft hinzuweisen ist die legitime Aufgabe der katholischen Gläubigen — besonders aber der katholischen Laien, die sich in der gegenwärtigen religiösen und kirchlichen Krise die Fähigkeit der Unterscheidung der Geister bewahrt haben. Für sie habe ich hier gesprochen.*

Der katholische Theologe *Ernst Feil* verteidigt demgegenüber die politische Theologie von J. B. Metz und betrachtet den Weg von der Politischen Theologie zur Theologie der Revolution in einem Aufsatz des (von ihm und *Rudolf Weth* 1969 herausgegebenen) Sammelbandes „Diskussion zur Theologie der Revolution". Doch ist er vorsichtig gegenüber dem Versuch, in der Revolution als solcher (*in concreto* ist natürlich immer die Große Französische Revolution und ihre marxistische Weiterführung gemeint) eine Manifestation Gottes in der Geschichte zu sehen. Er warnt vor jeder „falsch verstandenen Zwei-Reiche-Lehre", betont zugleich, nicht jede Ablehnung der „Theologie der Revolution" bedeute schon die Ablehnung der Revolution auf jeden

Fall und unter allen Umständen, während er eine politische Theologie der *Gegenrevolution,* der *Restauration* und der *Tradition* auf jeden Fall ablehnt. Auch er beruft sich auf Petersons legendäre Erledigung jeder politischen Theologie. Erstaunlich ist, daß er in seinem historischen Überblick den Namen *Thomas Hobbes* nennt, ohne das spezifisch politisch-theologische Wesen der protestantischen Reformation und aller konfessionellen Revolutionen und Gegen-Revolutionen des 16. und 17. Jahrhunderts anzudeuten. Er bemerkt nicht einmal, in welchem Grade das *jus revolutionis* der Französischen Revolution eine folgerichtig enttheologisierte Weiterführung des *jus reformandi* der protestantischen Reformation darstellt. Das einzige, was in seiner sorgfältig abwägenden Darlegung feststeht, ist das Verdikt über die Politische Theologie der Gegenrevolution. Die gefährliche Parallele von Gegenreformation und Gegenrevolution bemerkt er nicht. Es wird ihm auch nicht bewußt, daß er der alles entscheidenden Hobbes-Frage: *Quis judicabit? Quis interpretabitur?* nicht entgehen kann.

Auch Ernst Feil beruft sich auf Petersons legendäre Erledigung jeder Politischen Theologie. Er beschränkt sie aber auf die „restaurative politische Theologie". Das Ergebnis ist „ganz einfach": die Politische Theologie der Gegenrevolution (de Maistre, Bonald und Donoso Cortés) war terminologisch wie sachlich eine Re-etablierung der antiken heidnischen politischen Theologie; „sie diente der Erhaltung inzwischen bereits zerbrochener politischer Formen". Mit andern Worten: *Vae Victis!* Zu allem andern Unglück verliert der Besiegte auch noch die Möglichkeit einer

politischen Theologie. „Seit der (mindestens ursprünglich) positiven Bewertung des Begriffes politischer Theologie durch C. Schmitt hat sich wohl niemand mehr gefunden, der sich dieser Bewertung anschließen wollte."

Wir haben es bei dieser Argumentation Feils nicht etwa (wie bei dem protestantischen Theologen J. Moltmann) mit ‚innertheologischen' Kategorien zu tun, sondern mit einer Bewertung realer politisch-geschichtlicher Ereignisse wie Revolution und Gegenrevolution. Das Wort *Bewertung* ist dabei besonders aufschlußreich. Die Gegensätze von Revolution und Reaktion, Zukunft und Vergangenheit, Neu und Alt werden zu Bewertungen und die zwei Reiche des hl. Augustinus verwandeln sich in Wertgeltungsbereiche im Sinne der Wertphilosophie. Dann allerdings kann es nicht mehr überraschen, wenn Anti-Gallikaner, römisch-katholische Denker wie de Maistre, Bonald und Donoso unter die Eusebianer, Cäsaro-Papisten und Arianer geraten. Sinn und Bedeutung, Wert und Wesen des Wertes ist seine Konvertibilität. Was heute neu ist, ist morgen alt. Hier gerät Feil in eine bedenkliche Nachbarschaft zu fortschrittlichen Theologen des 19. Jahrhunderts wie *David Friedrich Strauss*. Für diese war das Christentum gegenüber dem heidnischen Polytheismus das damals revolutionär Neue; der christliche Monotheismus war Fortschritt gegenüber dem heidnischen Polytheismus und Pluralismus. Julian der Apostat galt als Romantiker und Reaktionär, der hl. Athanasius dagegen als Revolutionär. Heute liegt die Sache umgekehrt. Heute ist das überlieferte kirchliche Christentum das Alte und Reaktionäre und der Fortschritt das Neue. D. F. Strauss

liefert den klassischen Fall einer Art von Neuheits- und Neuzeit-Ideologie und auch, wenn man will, einer „politischen Theologie des Neuen", die man — zum Unterschied zu der politischen Theologie Bruno Bauers — wohl als „unkritisch" bezeichnen muß[7].

---

[7] Die Schrift von D. F. Strauss über Julian Apostata, den „Romantiker auf dem Throne der Cäsaren", ist 1847 in Mannheim erschienen; vgl. dazu in meinem Buch „Politische Romantik" den Exkurs über den „Romantiker auf dem Throne der Cäsaren" (3. Aufl. S. 210—221); für unsern Zusammenhang besonders aufhellend S. 221: *Man braucht nur klarzustellen, was eigentlich die Parteien waren, die sich hier als Alt und Neu gegenüberstanden, um den Unterschied der religiösen Argumentationen Julians von denen der Restaurationsromantik sofort zu erkennen. Der Kaiser stand seinem Feind, einem religiösen Glauben, mit religiösen Argumenten gegenüber; der theologisierende Romantiker wich vor einer politischen Diskussion in religiöse Demonstrationen aus, und die Theologie diente ihm als romantisches Alibi* ... Ferner mein Buch: Donoso Cortes (von 1950) S. 97/98 (Aufsatz von 1927): *Der Gedankengang von Strauss wird hier so primitiv, daß er alle Chancen eines Massenglaubens hat: das Alte stirbt, das Neue lebt; das Christentum ist das Alte; das, was wir heute glauben, Fortschritt, Freiheit der Wissenschaft usw., ist das Neue. Die praktische Schlußfolgerung ist klar. Das Ganze gehört als Kabinettstück in Paretos Museum der pseudologischen Derivationen. Renan, neben Strauss der andere Mythologe des Lebens Jesu, ist unendlich geschmackvoller, aber auch pessimistischer. Doch sind die Verschiedenheiten von gutem und schlechtem Geschmack hier nur nebensächliche Nuancierungen. Wichtiger ist der Mythos, an den die beiden Mythologen selber glauben. Der Kampf des Neuen gegen das Alte ist ein Thema der Mythen aller Zeiten: Kronos gegen Uranos, Zeus gegen Kronos, Herakles gegen Zeus und den Riesen Thurios, den germanischen Thor, der grüne Drache gegen den roten Drachen. Das wird bei beiden fortschrittlichen Bibelkritikern, bei Strauss wie bei Renan, zu der Banalität einer selbstgefälligen Zeitgemäßheit. Natürlich ist Strauss auch hier der Massivere. Bei ihm ist das Neue mit sich selbst und seiner Zeit außerordentlich zufrieden. Er (sc. D. F. Strauss) genießt mit siegreichem Behagen die Galgenfrist, während derer er in*

Das Verhältnis, in welchem die drei römisch-katholischen gegenrevolutionären Denker zu den politischen und sozialen Entwicklungen ihrer Zeit standen, nennt Feil „unkritisch und identifizierend". Identifizierend war es wie jedes ehrliche Engagement, denn die drei Denker waren mit dem, was sie vertraten und verteidigten, existentiell verbunden. Unkritisch waren sie in einem bestimmten Sinne gegenüber der in ihren Augen legitimen kirchlichen Autorität, der sie sich unterwarfen, wie das auch Peterson ausdrücklich getan hat. Im übrigen waren sie sehr intelligente Kritiker und gute Soziologen; sie können sogar als Väter der modernen Soziologie angesprochen werden. Auguste Comte ist nicht nur von Saint-Simon, sondern auch von de Maistre geprägt; über Bonald ist eine interessante Arbeit erschienen, die Feil auch zitiert (S. 124, Anm. 45) und die den Titel führt *Der Ursprung der Soziologie aus dem Geist der Restauration*[8], und Donosos christliche Eschatologie ist nur denkbar als Abschüttelung der Geschichtsphilosophie des Grafen Henri de Saint-Simon, dem der Spanier als junger Mann erlegen war. Ein Gegenrevolutionär wie Burke wirkt rhetorisch und seine Argumentation ist ein bloßes Plädoyer im Vergleich zu der kritischen

---

*der Rolle des Neuen auftreten darf. Primitiv, wie gesagt, aber eben dadurch prädestiniert zum Massenmythos eines positivistischen Jahrhunderts.*

[8] *Robert Spaemann,* De Bonald und die Philosophie der Restauration, Dissertation Münster 1952, unter dem Titel: „Der Ursprung der Soziologie aus dem Geiste der Restauration. Studien über L. G. A. de Bonald", München 1959 erschienen. Von Bonald stammt der Satz: die Wirklichkeit ist in der Gesellschaft und in der Geschichte; vgl. meine ‚Politische Romantik' in dem Kapitel: *La recherche de la Réalité* (S. 89).

Schärfe jener drei katholischen Denker; auch die stark rhetorische Art Donosos ändert nichts an dieser Feststellung.

Es zeige sich schon heute, meint E. Feil, daß „die Frage des Verhältnisses von Glauben und politischem Handeln mit dem Scheitern einer traditionellen politischen Theologie nicht nur nicht erledigt, sondern neu gestellt" sei; deshalb suche J. B. Metz mit Recht das Verhältnis von christlichem Glauben zur Gesellschaft „auf Grund der eschatologischen Orientierung des Glaubens immer neu kritisch-distanzierend zu reflektieren". Die eschatologische Orientierung sucht „die eschatologische Botschaft unter den Bedingungen unserer gegenwärtigen Gesellschaft zu formulieren". Was bedeutet das konkret? Unsere gegenwärtige Gesellschaft ist fortschrittlich im Sinne eines entfesselten Fortschritts, der wertfreie Wissenschaftlichkeit, industrielle Verwertungsfreiheit und Steigerung freien menschlichen Konsums in sich vereinigt; sie ist außerdem ein Pluralismus sozialer Gruppen, in dem alles plurivalent wird; und schließlich ist sie eine, wie J. B. Metz sagt, *hominisierende* Gesellschaft. Ich glaube, daß eine solche fortschrittlich-plurivalent-hominisierende Gesellschaft nur eine ihr adäquate, systemimmanente, also ebenfalls fortschrittlich-plurivalente Eschatologie erlaubt. Ihre Art Eschatologie kann also nur eine *homo-homini-homo*-Eschatologie sein, bestenfalls eine Utopie mit Prinzip Hoffnung eines sich selbst und außerdem noch die Bedingungen seiner eigenen Möglichkeit selbst produzierenden *homo absconditus.*

Für unseren Zusammenhang ist es von besonderem Interesse, daß auch E. Feil in seiner Erwiderung auf Hans Maier die legendäre Schlußthese Petersons übernimmt, wenn auch nur, um Anti-

Gallikaner als Cäsaro-Papisten zu erledigen und der politischen Theologie der Revolution einige vorsichtig dosierte theologische Chancen zu konzedieren. Doch hat Feil die fundamentale Schwäche von Petersons Abhandlung irgendwie gespürt: die Beschränkung auf ein unreflektiertes Schlagwort *Göttliche Monarchie* (statt „politische Einheit") und die darin enthaltene stillschweigende Ausklammerung aller andern Problematik auf der politischen Seite des Themas, insbesondere die Ausklammerung aller Demokratie. Daraus folgt aber nicht, wie Feil es will, daß der ausgeklammerte Teil vor der Erledigung gerettet werden kann; bewiesen ist damit nur, daß das unvollständige Material Petersons allgemeine Conclusion nicht trägt und seine pauschale Schlußthese zu einem Scheck wird, der sein Material-Konto überzogen hat.

Der katholische Theologe Ernst Feil sucht die Erledigung der Politischen Theologie einzuschränken, indem er die Demokratie aus Petersons pauschalem Verdikt ausklammert. Der Neo-Positivist *Ernst Topitsch* treibt die Erledigung des monotheistisch-monarchischen Bereichs weiter zu einer Auflösung jeder konkreten Theologie in eine allgemein vergleichende Kosmologie. In einem Aufsatz „Kosmos und Herrschaft, Ursprünge der politischen Theologie" in der katholischen Zeitschrift *Wort und Wahrheit* (1955, Heft 1, S. 19—30) stellt er fest, daß über dem Problemkreis, der unter dem Schlagwort der „Politischen Theologie" bekannt geworden ist, „kein günstiger Stern zu walten" scheine; Hans Kelsens Aufsatz „Gott und Staat" im Logos XI, 1923, habe wenig Beachtung gefunden, und „die erfolgreichere Schrift von Carl Schmitt ist doch nur eine geistvolle Skizze". Topitsch

war damals, 1955, noch nicht der scharf profilierte Schamanomache von heute. In der Bagatellisierung meiner Schrift von 1922 trifft er sich mit Petersons Schlußanmerkung, die von „kurzen, nicht systematischen Ausführungen“ spricht, um die Schrift aus ihrem zeitlichen, stofflichen und systematischen Zusammenhang mit umfangreicheren Veröffentlichungen herauszunehmen und zu isolieren. Topitsch rühmt Erik Peterson, der das Verhältnis der Idee der Göttlichen Monarchie zum Dogma der Trinität „vorbildlich“ erhellt und die katholische Religion von der arianischen Reichsideologie „klar unterschieden“ habe. Er kritisiert allerdings gleichzeitig Petersons Beschränkung auf die heidnische Theologie, die „Folie und Hintergrund“ der politischen Theologie bleibe und auf diese Weise als heidnisch und häretisch erledigt werden könne.

Mit dieser kritischen Bemerkung zu Petersons Anspruch, jede christliche Politische Theologie ein für allemal erledigt zu haben, nähert Topitsch sich dem Kern unserer Frage. Er bemerkt nämlich die eigentliche Schwäche von Petersons Abhandlung, ihren Struktur-Fehler, das Mißverhältnis von Beweismaterial und Schlußthese, und lehnt die Evasion ins Rein-Theologisch-Erbauliche ab. Statt dessen neutralisiert — und das bedeutet hier: enttheologisiert — er das spezifische Anliegen eines christlichen Theologen und ergeht er sich in hochinteressanten Mitteilungen über das allgemeine Verhältnis von Kosmos und Herrschaft bei den alten Chinesen und Indern, bei Assyrern und Persern. So kommt er zu einem Ergebnis, das die brennende theologisch-politische Frage umgeht:

*Das Trinitätsproblem schließlich macht zwar die soziologische Zersetzung der Gottesidee in seiner Weise unmöglich und verhindert ihren Mißbrauch zur Legitimierung eines cäsaropapistischen Universalstaates, doch es erlaubt keine Ableitung und Begründung gesellschaftlicher Normen.*

Das ist ein Ausspruch voller Verwirrung. Einerseits scheint er Peterson Recht zu geben; andererseits meldet er einen Vorbehalt an und täuscht er sich nicht darüber, daß der von Peterson so *vorbildlich* dargestellte Sieg des Trinitätsdogmas über den arianischen Monotheismus selber „freilich von eminenter politischer Tragweite" war (S. 26). Schließlich geht alles im Normativismus unter, indem plötzlich, statt vom *Nomos*, von *Normen* gesprochen wird und nicht von Dogmen und Begriffen, in denen geschichtlich-konkrete Ordnungen sich gedanklich strukturieren, um legitime Entscheidungen zu treffen, diese Entscheidungen selber zu interpretieren und die Kontrolle des Vollzugs in der Hand zu behalten.

Topitsch hat nicht nur die innere Schwäche der Schlußthese Petersons erkannt; er hat außerdem das weitere Verdienst, eine plausible Einteilung der verwirrenden Phänomene des unermeßlichen Problembereichs gefunden zu haben. Die komplizierten wechselseitigen vertikalen und horizontalen Verknüpfungen der politischen Wirklichkeit mit religiösen Vorstellungen und Bildern hat er auf drei Kategorien gebracht. Das Durcheinander von Symbolen und Allegorien, Parallelen und Analogien, Metaphern, von Projektionen und Rejektionen aus der einen Sphäre in die andere ist soziomorph, biomorph oder technomorph. Damit ist keine Lösung des Problems der Verknüpfung selbst gegeben,

wohl aber eine Morphologie der Metaphorik, eine erste, die Phänomene ordnende Katalogisierung innerhalb der vielen „Spiegelungen" und „Rückspiegelungen", mit denen wir es hier zu tun haben. Solange der Mensch ein anthropomorphes, d. h. ein menschenähnliches Wesen ist, wird er sich und seine Beziehungen zu seinesgleichen in solchen ‚Bildern' verstehen. Der unausrottbare Anthropomorphismus allen menschlichen Denkens kann als Bio-, Techno- oder Soziomorphismus auftreten. Der König kann als ein Gott und Gott als ein König erscheinen. Gott kann aber auch als eine Art Elektromotor der Welt gedacht werden und der Elektromotor als eine Art Weltbeweger, und schließlich bedient sich auch der Mensch selbst für sein eigenes Selbstverständnis aller solcher Bilder und *begreift* sich selbst mit seiner psycho-physischen Apparatur wissenschaftlich als eine Raumkapsel. Das alles kann sich zu polymorphen Metaphern kombinieren. Der große Leviathan, der Staat des Thomas Hobbes, ist tetramorph: er ist sowohl der große, aber sterbliche Gott wie auch ein großes Tier, außerdem ein großer Mensch und eine große Maschine. Naive Projektionen, numinose Phantasien, reflektierende Reduzierungen des Unbekannten auf etwas Bekanntes, Analogien des Seins und des Erscheinens, ideologische Überbauten über einem Unterbau, sie alle treffen sich in dem unermeßlichen, polymorphen Bereich der Politischen Theologie oder auch Metaphysik. Die Klassifikation nach *sozio-, bio- oder technomorph* registriert das Bild- und Datenmaterial der unaufhörlichen wechselseitigen Meta-, Ana- und Kata-Morphosen ohne Mühe und auf den ersten Blick. Ein biologisches Lebewesen wie der Mensch wird sich selbst als ein Lebewesen nicht mit einer

Maschine oder einer sozialen Gruppe als solcher verwechseln. Die drei Bild- oder Gestalt-Typen, biomorph, technomorph, soziomorph, sind drei Registrierfächer, drei Verkehrszeichen wissenschaftlicher Fahrbahnen, die beinahe schon als komputergerechte Fabrikate funktionieren. Es bedarf keiner theoretisch-begrifflichen Anstrengung, um einen Autofahrer von einem Auto und beide von einem Automobilklub zu unterscheiden.

Der Strukturfehler, der Petersons Abhandlung schwächt, macht es dem Positivisten leicht, eine rein theologische Erledigung der politischen Theologie in eine wissenschaftliche Erledigung der Theologie selbst zu verwandeln. Unter diesem Gesichtspunkt ist es zu bedauern, daß Topitsch den fachwissenschaftlichen Aufsatz „Göttliche Monarchie" nicht heranzieht, den Peterson 1931 (in der Theologischen Quartalsschrift 1931) veröffentlicht hat. Dieser Aufsatz bietet das gesamte theologisch-geschichtliche Beweis-Instrumentarium Petersons, ohne es durch die Verabsolutierung zu einer allgemeinen Schlußthese zu überziehen. Ein Theologe wie Peterson braucht die endgültige Beantwortung erkenntniskritischer, wissenschaftstheoretischer und methodologischer Vorfragen nicht abzuwarten, bevor er seine rein theologische Aussage macht. Man wird ihm nicht gerecht, wenn man seine — gelungene oder mißlungene — Erledigung einer monotheistisch-monarchistischen Politischen Theologie einfach zu einer pauschalen Soziologie der kosmologischen Bilder umfunktioniert und in vergleichende Religions-Wissenschaft, allgemeine Religions-Soziologie oder positivistische Normenwissenschaft auflöst.

Die drei Aufsätze von Hans Maier, Ernst Feil und Ernst Topitsch sind, jeder in seiner Art, für unsere Untersuchung von großem Interesse. Sie zeigen, in welchen verschiedenen und sogar entgegengesetzten Richtungen Petersons Erledigungsthese heute noch wirksam ist. Maier übernimmt Petersons Schlußthese mit Schlußanmerkung unbesehen *taliter qualiter;* Feil läßt sie für die politische Theologie der Gegenrevolution gelten; Topitsch lobt die Kritik des Cäsaropapismus und verwandelt sie aus einer spezifisch theologischen Aussage in ein Stück allgemeiner Religionswissenschaft.

Wir wenden uns jetzt zu dem Ursprung und dem eigentlichen Dokument der Legende, zu Petersons Abhandlung vom Jahre 1935 über den „Monotheismus als politisches Problem".

# II. Das legendäre Dokument

## 1. Entstehung und zeitliche Begrenzung des Stoffes

Wir konzentrieren uns auf das legendäre Dokument, Petersons Monotheismus-Abhandlung von 1935, um den genauen Inhalt seiner Schlußthese zu erkennen. Petersons wissenschaftliches Hauptwerk, seine Habilitationsschrift vom Jahre 1926, behandelt das Thema des Einen Gottes, *Heis Theos,* und steht mit der Abhandlung von 1935 in einem engen stofflichen Zusammenhang. Sie ist aus Petersons Göttinger Dissertation von 1922 hervorgegangen, wurde als Habilitationsschrift von der evangelisch-theologischen Fakultät der Universität Göttingen angenommen und erschien 1926 als Buch (in den von R. Bultmann und H. Gunkel herausgegebenen „Forschungen zur Religion und Literatur des Alten und Neuen Testaments") unter dem Titel: „*Heis Theos,* epigraphische, formgeschichtliche und religionsgeschichtliche Untersuchungen".

Dieses umfangreiche Buch von 1926 ist für das wissenschaftliche Problem des Monotheismus von großer Bedeutung, vor allem durch den Nachweis, daß die Formel von dem *Einen Gott* als öffentliche Akklamation, als Zuruf oder Demonstration für einen bestimmten Gott oder einen bestimmten Kaiser oder König gelten kann und kein Bekenntnis zum Monotheismus zu enthal-

ten braucht. Von Politischer Theologie ist noch nicht die Rede; keine Frage wird unter diesem Gesichtspunkt gestellt. Das Buch betont auch keinen dogmatischen Gesichtspunkt und bleibt neutral oder wertfrei im Sinne der dogmatischen und axiologischen Zurückhaltung der Wissenschaftlichkeit einer liberalen Theologie. Ein enormes Material an literarischen Quellen und epigraphischen Zeugnissen wird in perfekter Objektivität ausgebreitet; keinerlei Stellungnahme für oder gegen irgendeine theologische Richtung oder ein bestimmtes dogmatisches Bekenntnis wird spürbar.

Im Jahre 1925 veröffentlichte Peterson seinen oben (S. 6) genannten, aufsehenerregenden Vortrag *Was ist Theologie?* Auch jetzt, 1925, fällt der Terminus „Politische Theologie" noch nicht. In der Sache und im Terminus spricht Peterson von Politischer Theologie erst in einem Aufsatz des Jahres 1931. Unter dem Titel *Göttliche Monarchie* hat er dort in der Theologischen Quartalsschrift (1931, Heft IV, S. 537—564) den größten Teil seiner Abhandlung von 1935 wörtlich vorweggenommen. Er beginnt, ebenso wie in seiner späteren Abhandlung, mit der „Aristotelischen Theologie" und der „Göttlichen Monarchie" der alexandrinischen Juden und analysiert *Philo,* dessen jüdisch-hellenistische Umdeutungen er als *politisch* kennzeichnet (S. 543). Monotheismus als politisches Problem, das ist für ihn nichts andres als das Problem der hellenistischen Umbildung des jüdischen Gottesglaubens. Auch die anschließende Darstellung Tertullians entspricht der späteren Abhandlung über den Monotheismus. Der Bischof Eusebius, der Lobredner Konstantins des Großen, erscheint schon hier als ein Fall einer unzulässigen Politischen

Theologie, jedoch noch nicht als der allgemeingültige, beispielhafte Prototyp für alle Zeiten. Von ihm wird gesagt, er habe den Gedanken der Monarchie Gottes zu *politisieren* unternommen, nachdem Tertullian versucht hatte, ihn zu *juridifizieren*[1]. Allen solchen Versuchen wird das Dogma von dem drei-einigen-Gott der christlichen Theologie entgegengehalten. Gregor von Nazianz wird am Schluß des Aufsatzes (S. 563) zitiert, um die ganze Reflexion zu ihrer „jenseits aller durch die Begriffe Anarchie, Polyarchie und Monarchie bezeichneten Unordnung liegenden wahren Ordnung zu erheben". In entsprechender Weise tritt derselbe griechische Kirchenvater Gregor von Nazianz gegen Schluß der Abhandlung von 1935 (S. 96/97) als der große Theologe auf, dessen orthodoxe Lehre von der Trinität der politischen Theologie der Arianer ein Ende bereitet. Das Ergebnis lautet: es kann keine politische Realisierung der Göttlichen Monarchie geben. „Wer eine solche Realisierung versuchen würde, gliche dem Antichrist, von dem Gregor von Elvira sagt: *ipse solus toto orbe monarchiam habiturus est*" (S. 563, Anm. 1). Dieses Zitat vom Antichrist, das in dem Aufsatz von 1931 gegen Schluß erscheint, tritt in der Abhandlung von 1935 kaum hervor (S. 70), obwohl der Antichrist und der „Weltstaat" im Jahre 1935 nicht weniger aktuell waren wie 1931 oder wie zur Zeit der *Pax Romana* 325 oder heute 1969.

---

[1] Der Vortrag „Was ist Theologie"? (veröffentlicht 1925) enthält eine längere Anmerkung darüber, daß Dogma und Sakrament dem Neuen Testament wesentlich und „nicht zufällig Termini der juristischen Sprache" sind (S. 31, Anm. 21). Wir werden gegen Schluß unserer Darlegung (unten III, 2) auf diese Anmerkung zurückkommen.

Der Unterschied zwischen den beiden Veröffentlichungen von 1931 und 1935 liegt nicht in dem wissenschaftlichen Beweismaterial oder in der Argumentation. Abgesehen von ergänzendem Material im Text und in den Anmerkungen, von einigen kurzen Ausblicken auf spätere Kirchenlehrer und von einigen Nuancierungen im Akzent, bringt die Abhandlung von 1935 als neu nur eine Einschaltung politisch-theologischer Art, die wir unten (II 2) besonders erörtern werden. Im Wesentlichen und Entscheidenden ist 1935 eine Konfrontation des Bischofs Eusebius von Cäsarea mit dem hl. Augustinus neu hinzugekommen, als Übergang zu der Schlußthese mit Schlußanmerkung. Augustinus soll mit seinem christlichen Begriff des „Friedens" das geleistet haben, was die griechischen Kirchenväter, insbesondere Gregor von Nazianz, durch ihren Gottes-Begriff und die Lehre von der Trinität geleistet hatten: die Befreiung des christlichen Glaubens „aus der Verkettung mit dem Imperium Romanum". Das wird in einigen thesenhaften Sätzen ausgesprochen. Im Anschluß daran wird beides, Schlußthese und Schlußanmerkung, dem wissenschaftlichen Material einfach überstülpt.

Wie konnte das Beweismaterial eines kurzen Aufsatzes von 1931, der sich auf die ersten christlichen Jahrhunderte bis in die Zeit Konstantins hinein beschränkt, ohne wesentliche Erweiterung des geschichtlichen oder gedanklichen Materials als ausreichende Begründung für das pauschale Verdikt über jede Politische Theologie dienen? Die Abhandlung selbst gibt dafür nur einen einzigen, sehr kurzen Hinweis. Sie bezeichnet sich zwar im Untertitel bescheiden als einen „Beitrag zur Geschichte der Politischen Theologie im Imperium Romanum"; der Haupttitel

aber lautet allgemein „Monotheismus als politisches Problem", und die Schlußthese mit Schlußanmerkung verwirft schließlich *jede* Politische Theologie. Die Begründung besteht nur darin, daß die Epoche des Imperium Romanum und der Fall Eusebius *beispielhaft* für das ganze Problem der Politischen Theologie sein soll.

„An einem historischen Beispiel soll die innere Problematik einer am Monotheismus sich orientierenden politischen Theologie aufgezeigt werden"; so heißt es ganz am Anfang in der Vorbemerkung. „Wir haben hier den Versuch gemacht, an einem konkreten Beispiel die theologische Unmöglichkeit einer *Politischen Theologie* zu erweisen"; so heißt es im letzten Satz am Schluß des Buches. Doch wird die Beispielhaftigkeit weder erläutert noch begründet. Ist damit nur ein illustrierendes Beispiel gemeint? Ein solches vermöchte keine überzeugende *Umbesetzung* auf die vielen verschiedenen Erscheinungsformen Politischer Theologie zu tragen. Bei Konstantin dem Großen handelte es sich um die Beziehung der christlichen Kirche zu einem christlichen oder doch christenfreundlichen mächtigen *Monarchen* und um einen beinahe innerchristlichen Streit, dessen Fragestellungen und Antworten sich weder auf das theoretische noch auf das politische Verhältnis der christlichen Kirche zu nicht-christlichen, anti-christlichen oder gar zu areligiösen und restlos enttheologisierten Konfliktspartnern übertragen lassen. Konstantin betrachtete sich selbst — auch ohne christliche Taufe — als einen *Bischof* und eine Art dreizehnten *Apostel*, und Eusebius hat ihn als den Bischof *ton ekton* (d. h. entweder derer, die draußen sind, also der Nicht-Christen; oder aber dessen, was draußen ist, also des

politischen Bereichs) anerkannt. Die Typizität einer solchen Figur und alles dessen, was zu ihrer Situation gehört, einschließlich des Bischofs Eusebius selbst, ist eng begrenzt, infolgedessen auch die Vergleichbarkeit Konstantins des Großen zum Beispiel mit Hitler oder Stalin. Der Aktualität des Jahres 1935 mit historischen Parallelen aus dem Jahre 325 beizukommen, ist wissenschaftlich, auch wissenschaftlich-theologisch, nicht zulässig, jedenfalls nicht ohne eine Erläuterung der *in concreto* gemeinten Beispielhaftigkeit des Beweismaterials.

Auch die *theologia politica* oder *civilis* der griechischen oder römischen Antike, deren Überlieferung durch Terentius Varro uns durch ausführlich interpretierende Kapitel der Civitas Dei (XII 1) des hl. Augustinus vermittelt worden ist, bleibt unbeachtet. Varro, der von Augustinus mit humorvoller Überlegenheit als *Marce astutissime* angeredet wird, gehört in das spezielle Fachgebiet Petersons; in dem Buch *Heis Theos* von 1926 ist er zweimal (S. 245, 306) wenn auch nur kurz und nicht zu unserem Thema genannt. Die antike Polis war eine Kultgemeinschaft. Varro unterscheidet die mythische (fabulose) Theologie der Dichter, die ihren Ort im Theater hat, von der natürlichen (physischen) Theologie der Philosophen, deren Ort die Welt, und von der politischen Theologie, deren Ort die Polis oder Urbs ist[2].

[2] Es genügt ein Blick in die Römische Religionsgeschichte von Kurt Latte (Handbuch der Altertumswissenschaft V, 4), insbesondere Kap. XII „Die Loyalitätsreligion der Kaiserzeit", um zu sehen, wieviel an Stoff und wesentlichen Gesichtspunkten für eine „theologia politica" dadurch ausgeklammert ist, daß Varro ignoriert wird. Auf die — im Gegensatz zu Latte — von Franz Altheim in seiner „Römischen Reli-

Diese politische Theologie gehört zum Nomos und konstituiert die Öffentlichkeit durch Götterkult, Opferkult und Zeremonien. Sie gehört zur politischen Identität und Kontinuität eines Volkes, dem die Religion der Väter, die gesetzlichen Feiertage und das *deum colere kata ta nomina* wesentlich ist, um Erbe, legitime Sukzession und sich selbst zu identifizieren. Hier erhebt sich die Frage, die E.-W. Böckenförde so gestellt hat:

> *Ist der christliche Glaube seiner inneren Struktur nach eine Religion wie andere Religionen auch und ist deshalb seine gültige Erscheinungsform die des öffentlichen (Polis-)Kults, oder transzendiert der christliche Glaube die bisherigen Religionen, liegt seine Wirksamkeit und Verwirklichung gerade darin, die Sakralformen der Religion und die öffentliche Kult-Herrschaft abzubauen und die Menschen zur vernunftbestimmten,* weltlichen *Ordnung der Welt, zum Selbstbewußtsein ihrer Freiheit zu führen?* (Säkularisation und Utopie. Ebracher Studien, Festschrift für Ernst Forsthoff, 1967, S. 91.)

Ich halte diese Fragestellung wegen ihrer alternativen Disjunktion für zu eng, doch ist die Frage unumgänglich. Die Kirche Christi ist zwar nicht *von* dieser Welt und ihrer Geschichte, aber sie ist *in* dieser Welt. Das heißt: sie nimmt und gibt Raum, und Raum bedeutet hier: Impermeabilität, Sichtbarkeit und Öffentlichkeit. Peterson läßt das alles außerhalb seines Materials, seiner Argumentation und infolgedessen auch außerhalb der Aussage seiner Schlußthese. Auch in seinem Aufsatz *Göttliche Monarchie* von 1931 hatte er Varro nicht erwähnt, aber dieser Aufsatz von

---

gionsgeschichte" hervorgehobene Augusteische Restauration der italienisch-heidnischen Frömmigkeit gehe ich hier nicht ein, obwohl Petersons Freund und Bewunderer Theodor Haecker ein christlicher Virgil-Verehrer war.

1931 prätendierte noch keine allgemeine Erledigung jeder Politischen Theologie. Die Ignorierung Varros zeigt, daß es 1935, gegenüber dem Aufsatz von 1931, nicht auf eine Vertiefung der Begründung, sondern nur auf die Schlußthese ankam.

Politische Theologie ist ein überaus polymorpher Bereich; sie hat überdies zwei verschiedene Seiten, eine theologische und eine politische; jede orientiert sich an ihren spezifischen Begriffen. Das ist schon mit der Wortverbindung des Terminus gegeben. Es gibt viele politische Theologien, denn es gibt einerseits viele verschiedene Religionen und andererseits viele verschiedene Arten und Methoden der Politik. Auf einem so doppelseitigen und bipolaren Feld ist eine sachliche Diskussion nur dann möglich, wenn die Aussagen eindeutig und die Fragen wie die Antworten klar präzisiert sind. Beachten wir deshalb sowohl die politische wie auch die theologische Seite hinsichtlich der Begrenzung ihres Beweismaterials und der damit gegebenen Begrenzung ihrer Fragestellung. Vorher bedarf es aber noch der Hervorhebung einer merkwürdigen politisch-theologischen Einschaltung, die Peterson in seine Abhandlung von 1935 aufgenommen hat.

## 2. Politisch-theologische Einschaltung: le roi règne et ne gouverne pas

Politische Theologie ist für Peterson erledigt. Auch die große Bedeutung, die seine eigenen Forschungsergebnisse des Buches *Heis Theos* für Max Webers Soziologie der „charismatischen

Legitimität" haben (weil die Akklamation typisch dem charismatischen Führer zuteil wird[3]), hat ihn nicht beschäftigt. Schließlich ist sie ja nur ein Derivat säkularisierter protestantischer (von Rudolf Sohm stammender) Theologie, Deformation eines theologischen Urbildes. Denn die neu-testamentliche charismatische Legitimität des Apostels Paulus bleibt der theologische Ursprung alles dessen, was Max Weber soziologisch zu dem Thema *Charisma* gesagt hat: der Apostel Paulus, der *Triskaidekatos,* der Dreizehnte gegenüber den Zwölfen (Galaterbrief Kap. 2, Apostelgesch. Kap. 15), konnte sich vor ihrer konkret etablierten Ordnung nicht anders als charismatisch legitimieren.

Dagegen taucht ein ganz anderes, unbiblisches Beispiel politischer Theologie 1931 in dem Aufsatz der Theologischen Quartalsschrift (S. 540) auf. Dort erscheint plötzlich in französischer Sprache das geflügelte Wort: le roi règne, mais il ne gouverne pas. Ich halte gerade diese Einschaltung in diesem Kontext für den interessantesten Beitrag, den Peterson — vielleicht unbewußt — zur Politischen Theologie beigesteuert hat. Er betrifft die Philosophie des Aristoteles und die des jüdischen oder heidnischen Hellenismus und ist für den Gedankengang der Abhand-

[3] Max Weber, Wirtschaft und Gesellschaft, 4. Aufl. 1956, S. 662—673. Ich habe in meiner Schrift: Volksentscheid und Volksbegehren (Berlin 1927) S. 34 die große Bedeutung von Petersons Buch für die Lehre von der plebiszitären Demokratie hervorgehoben. Zu dem obigen Text vgl. die Äußerung Petersons in seinem Münchener Vortrag von 1929 über die Kirche (Traktate S. 419): *Paulus gehört nicht zu* den Zwölfen, *darin liegt die Grenze — nicht seiner apostolischen Wirksamkeit — wohl aber seiner apostolischen Legitimität. Und das ist nun der Grund dafür, warum der Apostel Paulus so ganz anders in der Kirche da ist als etwa Petrus.*

lung in der Sache zentral, obwohl er in der Darlegung nur als Einsprengsel erscheint. Denn der Monotheismus ist „als politisches Problem aus der hellenistischen Umbildung des jüdischen Gottesglaubens hervorgegangen" (S. 98).

Der Theologe Peterson bedient sich hier einer französischen Formel des 19. Jahrhunderts, die eine, ihm wohl unbekannte, ältere lateinische, um 1600 gegen den polnischen König Sigismund III. gerichtete Formulierung — *rex regnat sed non gubernat* — modernisiert. Der Theologe will eine spezifisch heidnische oder jüdisch-hellenistische Erscheinungsform einer monotheistisch-politischen Theologie interpretieren, als welche Theologie in Wahrheit nicht Theologie, sondern pure Metaphysik oder auch nur synkretistische Religionsphilosophie ist. Die Formel selbst ist ursprünglich nicht politisch-theologisch gemeint. Sie wurde ein partei-politischer Schlager der liberalen Bourgeoisie des enttheologisierten 19. Jahrhunderts. Ein typischer Sprecher des Bürger-Königtums, Adolphe Thiers, der später die Pariser Commune von 1871 blutig niedergeschlagen hat, verkündete die Formel 1829 und 1846 als Parole einer parlamentarischen Monarchie, zugunsten eines kapitalistischen *juste-milieu*-Regimes. In Petersons Zeitschriftenaufsatz von 1931 erscheint sie nur ein einziges Mal, an der genannten Stelle (S. 540), ohne weitere Kommentierung oder Einführung, als die Schlüssel-Formel für das, was Werner Jaeger die „Aristotelische Theologie" genannt hat und für den Monotheismus des alexandrinischen Juden Philo. Die Rück-Übertragung einer solchen Formel aus einer nachchristlichen, liberalen Zeit in die Antike der ersten christlichen Jahrhunderte ist verblüffend. Sie zeigt aber, wieviel Reflexion

und Gedankenarbeit in einer brauchbaren politisch-theologischen oder politisch-metaphysischen Formulierung investiert sein kann.

Ihren politisch-theologisch-deistischen Charakter hat Donoso Cortés richtig erkannt und in seinem allzu laientheologischen Essay von 1851 über „Katholizismus, Liberalismus und Sozialismus" behandelt. Die französische Formel selbst ist in einem Schreiben, das Donoso am 19. Juni 1852 aus Paris an den Kardinal Fornari in Rom gerichtet hat, eingehend politisch-theologisch analysiert. Ihre Begriffsbildung entspricht der Struktur eines politisch-monotheistischen Rationalismus, der die Spitze der Macht aus dem Kampf der Parteien heraushalten will, um den Machtkampf selbst zu rationalisieren (vgl. meine *Verfassungslehre*, S. 287). Die Parallele zwischen dem Monarchen eines parlamentarischen Regimes (der nicht in die Entscheidungen seiner Regierung eingreift, sondern aus einer gewissen Transzendenz heraus durch eine parlamentarische Regierung, durch ein Kabinett, herrscht aber nicht regiert) mit der Vorstellung von einem nicht in den Weltablauf eingreifenden Wesen höherer Sphäre ist frappant. Andererseits ist es grotesk, *Louis-Philippe* mit hellenistischen Machthabern, römischen Caesaren oder persischen Großkönigen zu parallelisieren. Der persische Großkönig, der durch Statthalter, Veziere, Satrapen, Beamte und Boten regiert, hat allerdings eine metaphysisch und politisch aufhellende Parallele an dem Gott, der nicht, wie der Gott stoischer Art, als eine das Weltall durchwaltende Kraft gedacht wird, sondern durch Untergötter, Engel und Boten regiert, aus einer höheren obersten Sphäre heraus, als eine *arche* (ein Prinzip), die eine Mehrheit oder Vielheit weiterer *archai* nicht ausschließt, vielmehr erfor-

dert, weil das seiner unnahbar höchsten sakrosankten persönlichen Würde entspricht[4]. Einen Roi-Bourgeois wie Louis Philippe in solche Sphären zu versetzen, ist kennzeichnend für Petersons Vorstellungen von Politischer Theologie.

Auf Peterson hat die französische Formel offensichtlich tiefen Eindruck gemacht. In dem Aufsatz der Theologischen Quartalsschrift von 1931 erscheint sie, wie gesagt, nur einmal und nur ganz beiläufig. In der Abhandlung von 1935 dagegen wird sie in auffälliger Weise entwickelt und herausgestellt. Sie beherrscht eigentlich die ganze Auseinandersetzung mit dem jüdisch- und dem heidnisch-hellenistischen Monotheismus. Nicht weniger als siebenmal ist sie nachdrücklich zitiert (S. 19, 20, 49, 62, 99, 117, 133), als ein Gedanke, „auf den wir immer wieder gestoßen sind", auch „in seiner besonderen Wendung: Der höchste Gott herrscht, aber die nationalen Gottheiten regieren". Wir werden sogar ermahnt: „das will sorgfältig überdacht werden" (S. 133). An einer wichtigen Stelle wird der Gedanke nochmals, wenn auch ohne die Formel wiederholt, angesichts der heidnischen Argumentation, ein Gott könne nur über Gleichgeartete, demnach nur über andere Götter, und nicht über Menschen oder Tiere herrschen, ähnlich wie es von dem Kaiser Hadrian heißt, daß er nur über Menschen und nicht über Tiere herrschte (S. 52 bis 53). Die Formel wird dadurch zu einem Schlüssel für das monotheistische Heidentum[5].

---

[4] Über diese Logik der höchsten Macht: Carl Schmitt, Gespräch über die Macht und den Zugang zum Machthaber, 1954.

[5] Der römische Kaiser Hadrian interessierte sich für die Vereinigung aller Götter zu einer universalen Einheit; dazu hat Bruno Bauer be-

Solche Beispiele politischer Theologie sind für Peterson zulässig, weil es sich hier nicht um den christlichen Monotheismus der Trinität handelt. Im Zusammenhang mit der politischen Theologie des Aristoteles spricht er es sogar ausdrücklich aus, „daß die letzte Formulierung der Einheit eines metaphysischen Weltbildes von der Entscheidung für eine der politischen Einheits-Möglichkeiten immer mit- und vorbestimmt ist" (S. 19). In der Anmerkung zu dieser Stelle wird gefragt, „ob nicht Aristoteles in der Formulierung seines monarchischen Ideals innerhalb der metaphysischen Ordnung die Vorentscheidung für die Prägung der hellenistischen Monarchie durch Alexander den Großen getroffen" habe (Anm. 14, S. 104). Das deckt sich mit der These meiner *Politischen Theologie* von 1922 und der dort entworfenen *Soziologie des Souveränitätsbegriffes*, die (S. 60, 2. Aufl. 1934) einen Satz von Edward *Cair* (aus seinem Buch über Auguste Comte) zitiert, wonach „die Metaphysik der intensivste und klarste Ausdruck einer Epoche ist". Das Verdikt der Schlußthese bezieht sich offensichtlich nicht auf solche Fälle einer nicht-trinitarisch-monotheistischen, politischen Theologie oder Metaphysik.

---

merkt: „Entsprach doch diese, vom stoischen System begünstigte Vereinfachung der himmlischen Nomenclatur der Centralisierung der irdischen Macht im Kaiser. In Athen hatte seit Jahrhunderten eine Reihe von Tyrannen und absoluten Herrschern an einem Tempel für den Olympier als Centralgottheit des Griechentums gearbeitet" (Christus und die Caesaren, 1877, S. 283).

## 3. Begrenzung von Stoff und Fragestellung auf der politischen Seite: Die Monarchie

Auf der politischen Seite scheint die Begrenzung klar zu sein: nur die Monarchie im Sinne der Macht und Herrschaft eines einzigen Menschen ist Gegenstand der Erörterung und Material der Beweisführung. Das scheint eine mit der Begrenzung auf den Monotheismus von selbst gegebene Grenze zu sein und entspricht der Formel: Ein Gott — Ein König. *Monarch* ist für das römische Imperium der Imperator, Caesar, Princeps und Augustus. Der Eine auf der politischen Seite der politischen Theologie ist demnach eine *arche* als Einzelperson, noch nicht als ‚juristische Person', vielmehr ein menschliches Individuum. Sobald eine zweite Person hinzutritt, wie beim Doppelprincipat römischer Kaiser (S. 47), verliert die Formel ihre Evidenz. Die Möglichkeit einer Dreiheit auf der politischen Seite taucht nicht auf. Der Monarchie-Begriff läßt sich nicht einfach auf die Trinität übertragen, innerhalb deren *arche* und *potestas* „ihren eigenen Sinn haben" (Göttliche Monarchie, S. 557).

Doch treten in der Argumentation auch aktionsfähige politische Einheiten auf, die aus einer Vielheit von Menschen oder Gruppen zusammengesetzt sind. Insbesondere sind die Heiden immer die *Völker* als politische Einheit im Plural. In der heidnischen Welt entspricht dem Polytheismus ein politischer Pluralismus der Völker im Sinne politischer Einheiten (nicht nur sozialer Gruppen). Die heidnische Welt im Ganzen gilt als ein politisches Pluriversum verschiedener Nationen, die erst durch den Einen Herrn der Welt zu einem politischen Universum werden. Auch das „Volk Gottes", das jüdische Volk, ist eine politische Einheit,

ebenso die Ecclesia, die christliche Kirche, das neue Volk Gottes. Der Monarchiebegriff des alexandrinischen Judentums war „letzthin ein politisch-theologischer Begriff, dazu bestimmt, die religiöse Überlegenheit des jüdischen Volkes zu begründen" (S. 63). Der jüdische Geschichtsschreiber Flavius Josephus spricht *nicht* von „Göttlicher Monarchie". Die Christen, das neue, die Juden ablösende „Volk Gottes", haben diese politische Einheitsvorstellung für ihre Ecclesia übernommen und weitergeführt. Ihre Verwendung des Monarchiebegriffs ist nach Peterson zunächst nur jüdische oder jüdisch-christliche „Propaganda". Bei den Christen erklärt er sie aus der „engen Verbundenheit des christlichen mit dem jüdischen Schulbetriebe. Die christliche Propagandaliteratur hat, ähnlich wie die jüdische, den politisch-theologischen Begriff der Monarchie dazu benutzt, um die Überlegenheit des in der Ecclesia Christi zusammentretenden Volkes Gottes gegenüber den polytheistischen Glauben der Völker (Heiden) zu begründen" (S. 37).

Hier wird erkennbar, daß der zentrale systematisch-korrekte Begriff für das politisch-theologische Problem, das Peterson sich stellt, nicht an der Monarchie, sondern an der *politischen Einheit* und deren Präsenz oder Repräsentation orientiert werden muß. So hat ihn Thomas Hobbes in seinem Leviathan (1651) systematisch verortet: der Höchste, der Souverän, kann ein einzelner Mensch oder auch eine Versammlung oder eine aktionsfähige Mehrheit von Menschen sein[6]. Wenn es nicht mehr heißt: Ein Gott — Ein König, sondern: Ein Gott — Ein Volk, und

[6] Für Hobbes war das römische Volk nach außen „Eine Person", und zur Zeit Christi in Palästina *a monarch;* es war der Souverän; ihm

wenn die politische Seite der politischen Theologie sich nicht mehr an einem Monarchen, sondern an einem Volk orientiert, dann wird es demokratisch. Die plausible Koinzidenz von Monotheismus und Monarchismus versagt und stimmt nicht mehr. Die Unstimmigkeit ist dem Scharfsinn Petersons nicht entgangen. „*Ein* Volk und *Ein* Gott, das ist ja jüdische Losung" (S. 23). Trotzdem spricht der alexandrinische Jude Philo, der sonst als erster in diesem Zusammenhang auf die „Göttliche Monarchie" hinweist (S. 22) und die metaphysisch-kosmische Einheit des Weltalls gegen die heidnische Polyarchie, Oligarchie und Ochlokratie setzt, *nicht* von „Göttlicher *Demokratie*". Sonst ist Philo „ein Freund demokratischer Ideale ... doch ist es klar, daß ihm der jüdische Gottesglaube verbot, in diesem Zusammenhang von einer metaphysischen, von einer Göttlichen Demokratie zu sprechen" (S. 29). Nach christlicher Theologie haben die Juden seit der Erscheinung Christi keinen König und keine Propheten mehr.

Die politisch-theologische Frage nach der Monarchie kompliziert sich dadurch, daß Origenes und die Alexandrinischen Theologen, auch der hl. Athanasius, das Wort Monarchie nicht gebrauchen, sondern von der Göttlichen *Monàs* sprechen. In dem Wort Mon-Archie liegt die Aristotelische *mia arche*, das Eine *Prinzip*, das Wort Monas dagegen führt zur Pythagorisch-Platonischen Einheit der *Zahl*. Peterson rühmt den Papst Dionysius

---

hat Christus keinen Widerstand geleistet: Leviathan II cap. XIX. Wenn eine politische Macht, die in sich eine demokratische Verfassung hat, ein fremdes Gebiet besetzt hält, dann ist das *Volk* des besetzten Gebietes nach Hobbes *Untertan* einer *Monarchie*, weil die nach innen demokratisch organisierte politische Einheit nach außen als *Eine* Person auftritt.

(259-268), der „die heilige Verkündigung der Monarchie vertritt, den gnostischen Dual überwindet und in der Trinität eine einzige *arche* von drei Personen erblickt, die nicht zertrennt oder geteilt werden dürfen, Einheit und zugleich Dreiheit sind (Seite 56-57). Merkwürdigerweise verwendet aber auch Eusebius, der treue Schüler des Origenes, das Wort Monarchie, doch wird das bei ihm als Arianismus und häretische Gesinnung, demnach als politische Theologie gedeutet, weil ihm der orthodoxe Trinitätsbegriff des Papstes Dionysius fehlt. Wir wollen das nicht weiter vertiefen, denn für die Monarchie auf der politischen Seite des Problems ist bei Peterson der Monarch des hellenistischen Monotheismus, also eine Einzelperson typisch, „die Eine Gewalt des letzten Einen Prinzips mit dem Mächtig-Sein des Einen letzten Inhabers dieser Gewalt".

Bei dem Wort *Monarchie* sollte man nicht außer acht lassen, daß der Prinzipat des Caesar Augustus an seiner republikanischen Legitimierung festgehalten hat. Die Kontinuität des Dualismus von römischem *Senat* und römischem *Volk*, von *Patres conscripti* und *populus*, d. h. versammelter Bürgerschaft, von *auctoritas* und *potestas*, bleibt trotz aller Veränderungen und Katastrophen durch die Jahrhunderte hindurch anerkannt, so daß der römische Papst Gelasius noch am Ende des 5. Jahrhunderts (494) daran anknüpfen konnte, um für sich als den Bischof der Römischen Kirche die *auctoritas* zu beanspruchen und den christlichen Kaiser an das *imperium* und die *potestas* zu verweisen[7]. Von dem Jahrtausend des Streites zwischen christlichem

[7] „In diesem christlichen Bild von der Herrschaft Christi regierten Welt fand die alte römische Idee der auctoritas ihre neuen Inhalte und

*Sacerdotium* und christlichem *Imperium* erfährt man nur in einer Anmerkung und nicht mehr, als daß der Vers aus der Ilias (2,204): Einer soll König sein „auch in der mittelalterlichen Auseinandersetzung zwischen Kaiser und Papst eine Rolle spielt" und daß er in Dantes Monarchia I,10 zitiert wird (Anm. 63, S. 120)[8]. Das ist alles, was wir über ein Jahrtausend christlich-

---

ihre Verwirklichung. Jede Macht kommt von Gott, da ja in Gott die absolute auctoritas ewig und ganz umschlossen ist. Aber dieser noch von einer Einheit des transzendenten Sinnes bestimmte Dualismus ist ein tatsächlicher Dualismus, ein Dualismus der Strukturen des Zusammenlebens, eines Zusammenlebens in der Gnade und im Glauben — Gemeinschaft der Heiligen — und Zusammenleben in der christlichen moralischen Ordnung der Welt und innerhalb derer in der Ordnung des Cäsar, einerseits Ecclesia, andererseits Imperium. Auch dieser Dualismus baute sich auf dem römischen politischen Begriffsschema auf, das durch auctoritas und potestas bestimmt war. Er wurde aber in die transzendente Atmosphäre der gesamten christlichen Auffassung gestellt und mit neuem Inhalt gefüllt." So *J. Fueyo* in seinem Beitrag „Die Idee der auctoritas: Genesis und Entwicklung" zu der Festschrift *Epirrhosis* 1968, S. 226/227. Fueyo erinnert auch an die *theologia politica* des Terentius Varro (S. 223).

[8] In den Vorlesungen „Die Kirche aus Juden und Heiden" (Salzburg 1933), S. 71 Anm., wird es als „theologisch vollkommen berechtigt" bezeichnet, „wenn zum Beispiel der Ludus de Antichristo die Gestalten der Synagoge und der Ekklesia in den Tagen des Antichrist auftreten läßt". Der *Ludus de Antichristo* ist eine hochpolitische Dichtung aus der Zeit Friedrich Barbarossas und seines Kreuzzuges, vgl. die neue kommentierte Ausgabe von *Gerhard Günther:* Der Antichrist; der staufische Ludus de Antichristo, mit der deutschen Übertragung von Gottfried Hasenkamp, Hamburg, Friedrich Wittig Verlag, o. J. (1969). In dem Münchener Vortrag *Die Kirche* von 1929 erklärte Peterson, „daß die Juden durch ihren Unglauben die Wiederkunft Christi aufhalten. Indem sie aber die Wiederkunft des Herrn aufhalten, verhindern sie das Kommen des Reiches und begünstigen sie notwendig den Fortbestand der Kirche. Was Paulus in Röm. 11 vorträgt, ist nicht

theologischen Mittelalters hören. Die neuzeitliche plebiszitäre Monarchie kommt nicht vor, wahrscheinlich weil sie sich nicht monarchistisch-absolut legitimiert, sondern demokratisch-plebiszitär durch den Willen des Volkes und nicht von Gottes Gnaden. Das für Theologen und Nicht-Theologen auffälligste Beispiel neuester politischer Theologie, Max Webers „charismatische Legitimität" haben wir vorhin (II 2) erwähnt; sie wäre für Peterson nur eine Deformation, ein Fall soziologisch säkularisierter Theologie und theologisch unwichtig, gehört aber trotzdem auf die politische Seite des Gesamtphänomens und hätte den Autor des Buches *Heis Theos* schon wegen des Zusammenhanges von charismatischer Legitimität, Führertum und Akklamation beschäftigen können. Der *Führer* wird in Petersons Abhandlung (S. 52) zu den Monarchen gerechnet; charismatische und erbdynastische Legitimität fließen ineinander, so daß am Ende Adolf Hitler und Kurt Eisner gemeinsam mit Kaiser Franz Joseph und Wilhelm II. in einunddieselbe politisch-theologische Kategorie der „Monarchen" zusammengeraten. Hier bewirkt eine streng theologische Methode schlimmere Neutralisierungen als Max Webers wertfreie Wissenschaftlichkeit.

Eine Verengung entsteht durch die Stoff-Beschränkung auf eine „Monarchie", die im Grunde nur die hellenistische Einheitskonstruktion der *Göttlichen Monarchie* ist; sie wirkt sich aber weit fundamentaler aus als auf den ersten Blick erkennbar wird. Sie klammert nicht nur den großen Stoff- und Material-Bereich

---

mehr konkrete Eschatologie, sondern Lehre von den letzten Dingen, wie es sie notwendig allein in der Heidenkirche geben kann" (Traktate S. 413).

„Demokratie" aus. Alle Probleme von „Revolution" und „Widerstand" entfallen. Die *Einheit* des *Monarchen* wird als Herstellung, Darstellung und Aufrechterhaltung der bestehenden Ordnung angesehen und als eine Einheit des Friedens. Daß es auf der politischen Seite der politischen Theologie auch so etwas wie Aufruhr gibt, wird an einigen Stellen für einen Augenblick sichtbar, die den Aufruhr der Giganten und Titanen gegen Zeus erwähnen (S. 30/31, 114/144). Doch ist das anscheinend, weil heidnische Mythologie, für einen christlichen Theologen der Trinität bedeutungslos, obwohl es auch christlich-theologische Spekulationen über den Aufruhr der Engel und seinen Zusammenhang mit der Menschwerdung der zweiten Person in der Trinität gegeben hat. Vielleicht tut man das heute als östliche Trinitätsgnosis ab. Das entscheidende Argument, das der hl. Gregor von Nazianz für die Trinität vorbringt — daß in ihr keine *stasis* mehr denkbar wäre —, ist für eine richtig verstandene Politische Theologie durchaus nicht so erledigend, wie Peterson es vorbringt (vgl. darüber unter III im Nachwort zu *stasis* S. 117).

Inzwischen — seit 1935 — haben die beiden ausgeklammerten Komplexe, Demokratie und Revolution, sich gründlich gerächt. Die intensive Diskussion, die katholische wie evangelische Theologen heute über eine „christliche Revolution" führen, fühlt sich von Petersons Verdikt in keiner Weise getroffen. Sein Sprung, mit dem auf der politisch-geschichtlichen Seite anderthalbtausend Jahre genommen werden, um die Schlußthese zu gewinnen, ist allzu pauschal und unvermittelt. Prüfen wir jetzt die inhaltliche Schlüssigkeit der Schlußthese von der andern, der theologischen Seite her, soweit uns das als Nicht-Theologen er-

laubt ist. Wir lassen das theologische Problem der *Analogia Entis* wie das der *Analogia Fidei* ganz beiseite, das übrigens auch von Petersons ignoriert wird, und befassen uns nur mit dem Stoff und der Fragestellung seiner Abhandlung von 1935.

## 4. Begrenzung von Stoff und Fragestellung auf der theologischen Seite: Der Monotheismus

Auf der theologischen Seite des doppelseitigen Themas stehen drei monotheistische Religionen. Das sind nicht etwa die drei Religionen der drei Ring-Träger in Lessings berühmter Parabel: Juden, Christen und Mohamedaner. Für Peterson ist der Monotheismus der drei nachgemachten Ringe eine besondere, vierte Art von Ringen, nämlich der aufgeklärte Monotheismus des 18. Jahrhunderts, von dem er nur mit einem verachtungsvollen Seitenblick (in der Vorbemerkung) Notiz nimmt. Es sind aber auch nicht etwa die beiden Religionen gemeint, die in der Erklärung des 2. Vatikanischen Konzils vom 28. Oktober 1965 (über das Verhältnis der Kirche zu den nicht-christlichen Religionen) behandelt werden, die Muslim und die Juden. Der Islam, dessen politische Relevanz groß und dessen theologische Beachtlichkeit unbestreitbar ist, fällt ganz aus, obwohl sein Gott eher diesen Namen verdient als der *Eine* der aristotelischen oder der hellenistischen Metaphysik.

„Monotheismus als politisches Problem“ bedeutet bei Peterson nicht mehr und nichts anderes als die hellenistische Umbildung des jüdischen Gottesglaubens. Die drei monotheistischen Religionen, die auf ihre politische Theologie untersucht werden, sind:

Judentum, Heidentum und — in einer Zwischenlage mit zwei Fronten — das Christentum des drei-einigen Gottes. Die Frage der Vergleichbarkeit des christlich-trinitarischen Monotheismus mit andern Religionen (vgl. das Zitat aus E.-W. Böckenfördes Aufsatz über die Entstehung des Staates als Vorgang der Säkularisation, oben II 1) stellt sich hier von neuem in verschärfter Form. Alle Versuche, die Einigkeit von Vater, Sohn und heiligem Geist andern monotheistischen Vorstellungen verständlich zu machen, sind gescheitert. Eine mißlungene theologische Einheitskonstruktion wurde als *Monarchianismus* bezeichnet; sie wurde nicht ernst genommen und, wie Peterson im Anschluß an Harnack (S. 123, Anm. 75) meint, mit dieser Bezeichnung ironisiert. Der Monarchianismus ist in allen seinen Formen — dynamistische und modalistische Identität von Vater und Sohn, Adoption des Sohnes durch den Vater und andere Konstruktionen — als Häresie verurteilt worden. In Petersons Abhandlung taucht einmal die bedenkliche Frage auf, ob es richtig war, „im christlichen Glauben nur den Monotheismus zu sehen?“ (so zu Orosius, S. 94). Im übrigen dient ihm die Lehre von der Dreieinigkeit des Einen Gottes ohne weiteres dazu, jede politische Theologie für unmöglich zu erklären.

Mißbrauch allerdings bleibt immer möglich, doch wäre das innerhalb des Christentums etwas anderes als bei den andern, zwar monotheistischen aber nicht-trinitarischen Religionen. Diesen wird die Möglichkeit einer politischen Theologie ausdrücklich konzediert. Wieweit die nicht-christlichen Religionen eine echte Theologie haben, wird nicht klar; das jüdische Alte Testament hat Prophetie, nicht Theologie; bei den Heiden gibt es nur

eine philosophische Metaphysik oder vielleicht eine sogenannte „natürliche" Theologie; vielleicht hat Peterson den nicht-trinitarischen Religionen die Theologie hier nur *ad hoc* und nur hypothetisch konzediert, in dem Sinne, daß eine nicht-trinitarische Religion — wenn und soweit sie überhaupt Theologie haben kann — von selbst eine Politische Theologie entwickelt. Das Jenseits von aller Politik, die absolute Unangreifbarkeit, Unerreichbarkeit und Unberührbarkeit vom Politischen her, wird dem nicht-christlichen, d. h. dem nicht-trinitarischen Monotheismus verweigert. Das Verdikt gegen den Monotheismus der Aufklärung ist kurz und apodiktisch; das gegen den jüdisch-christlichen Monotheismus ist kategorisch: niemals werden sich die verschiedenen Völker auf ein einziges „Gesetz" einigen, „und darum kann die Wirkung des jüdisch-christlichen Monotheismus auf das politische Leben im Grunde immer nur destruktiv sein" (S. 63).

Nicht-christliche Theologie ist, wie es scheint, sogar der eigentliche Boden, um nicht zu sagen: die Brutstätte des problematischen Phänomens, das man „Politische Theologie" nennt. Wenn Peterson dergleichen bei christlichen Autoren der ersten Jahrhunderte bemerkt, schreibt er es jüdischen oder heidnischen Einwirkungen zu. Juden und Heiden müssen es sich gefallen lassen, daß ihre Spekulationen über die „Göttliche Monarchie" als *Politische* Theologie gekennzeichnet und ihnen trotzdem als *Theologie* zugebilligt werden. Bei den Christen der ersten christlichen Jahrhunderte gab es auch so etwas wie Politische Theologie, aber das war eben keine *christliche* Theologie. Die Verkündigung der „Monarchie Gottes" war allerdings ein „fester Bestandteil im Lehrplan des christlichen Taufunterrichts" (S. 35, 117). Wir wis-

sen das aus den Katechesen des Cyrill von Jerusalem; das lag aber nur daran, daß die altchristlichen Lehrer und Apologeten noch in der jüdischen Lehr-Tradition befangen waren, womit sie entschuldigt sind. Wenn ein Heide wie Celsus oder ein Philosoph wie Porphyrius politische Theologie treibt, ist das — von ihrem nicht-trinitarischen Monotheismus aus gesehen — ihr gutes Recht. Es gibt auch, wie Peterson in seinem Buch *Heis Theos* (S. 254) gezeigt hat, Heiden, die in synkretistischer Weise von einer *Dreiheit* des *Einen* Gottes sprechen; sie kommen in Petersons Abhandlung von 1935 nicht mehr vor. Auch ihre Art *Monotheismus* wäre — weil heidnisch — nicht *eo ipso* als politische Theologie so erledigt, wie ein christlicher Versuch durch das trinitarische Dogma sozusagen automatisch erledigt wäre.

In unserer Präzisierung des von Peterson behandelten Stoffes liegt nicht etwa ein kritischer Einwand oder gar ein Vorwurf. Es soll, im Gegenteil, hervorgehoben werden, daß damit eine klare Abgrenzung und infolgedessen auch eine eindeutige Fragestellung vorliegt. Gleichzeitig allerdings ist damit auch daran erinnert, daß die Schlußfolgerungen Petersons keine allgemein gültigen Aussagen über *die* Politische Theologie im Ganzen erbringen können. Die Beschränkung auf den metaphysischen Monotheismus der genannten drei Religionsformen wird in der Vorbemerkung zu Petersons Abhandlung, einer feierlichen Anrufung des hl. Augustinus, deutlich betont und in der Zusammenfassung des Ergebnisses am Schluß (S. 97—100) in aller Form thesenhaft verkündet.

Wir wollen den gelehrten Kenner der ersten christlichen Jahrhunderte nicht etwa widerlegen oder auch nur kritisieren. Wir

möchten nur die Tragweite seiner Schlußthese von der Erledigung jeder politischen Theologie ermitteln. Leider gibt er keine positiv umschriebene Bestimmung des zentralen, alles beherrschenden Terminus seiner Darlegungen: *Politische Theologie.* Peterson findet nicht nur bei Eusebius von Caesarea, sondern auch bei großen Theologen und Heiligen der christlichen Kirche, bei Kirchenvätern und Kirchenlehrern, beim hl. Ambrosius und beim hl. Hieronymus, Beispiele politischer Theologie. Für die ersten Anfänge christlicher Theologie entschuldigt er das mit einer noch nicht vollständig überwundenen Bindung an die jüdische Tradition, wie in dem vorhin genannten Fall der Katechese des Cyrill von Jerusalem. Bei Origenes werden die ersten Anfänge und Ansätze einer „eigentlich politisch-theologischen Reflexion“ sichtbar. Das erklärte Peterson durch die Auseinandersetzung mit der politischen Theologie des römischen Heiden *Celsus;* der Heide hat den Christen, wir dürfen vielleicht sagen dialektisch von der heidnischen Seite her, dazu *gedrängt* (S. 67 bis 71). Erst der Origenes-Schüler Eusebius von Caesarea hat die Ansätze bei Origenes „nach den verschiedenen Richtungen hin ausgebaut“ (S. 71—81) und „eine ungeheure geschichtliche Wirkung gehabt“, die sich bis auf Ambrosius, Hieronymus und Orosius erstreckt (S. 82—96).

## 5. Eusebius als der Prototyp Politischer Theologie

Eusebius ist eine umstrittene Figur derselben Kirchengeschichte, als deren *Vater in Christo* er bezeichnet worden ist. In einer modernen „vaterlosen Gesellschaft“ macht ihn schon diese Metapher *Vater* verdächtig; sie stellt ihren Träger unter Autoritäts-

Verdacht, der auch den Namen der ersten Person in der Göttlichen Trinität trifft. Eusebius war ein Freund Konstantins des Großen und tief in die theologischen und politischen Konflikte des Konzils von Nicaea verwickelt. Er war mit Arius persönlich befreundet und hat den Geruch arianischen Ketzertums niemals verloren. Wir verteidigen ihn nicht und versuchen keinerlei Ehrenrettung. Wir klagen ihn auch nicht an. Wir möchten nur wissen, was Erik Peterson eigentlich unter der politischen Theologie versteht, deren endgültige theologische Erledigung seine Schlußthese verkündet und deren negativ beurteiltes Modell Eusebius anscheinend bis zum Ende der Zeiten unverändert bleiben soll.

Die Vorwürfe, denen der christliche Bischof Eusebius von Caesarea ausgesetzt ist, betreffen moralisch seinen Charakter, theologisch-dogmatisch seine Orthodoxie. Die moralisch-charakterlichen Anschuldigungen gehen weit, bis zu seiner völligen Diffamierung als Christ und Mensch und Historiker. Seine Bewunderung für Konstantin den Großen wird benutzt, um ihn als Cäsaropapisten hinzustellen, als einen Byzantiner im übelsten Sinne des Wortes, einen Fürstendiener, oder, nach dem von uns bereits zitierten Wort des Baseler Theologen Overbeck, als „hoftheologischen Friseur der kaiserlichen Perücke“. Der geisteswissenschaftliche Patriarch von Basel, Jacob Burckhardt, spricht ihm sogar die historische Redlichkeit ab. Die Stelle aus J. Burckhardts Buch „Die Zeit Konstantins des Großen“ (1853, 2. Aufl. 1880) ist wichtig genug, *in extenso* zitiert zu werden:

*Euseb ist nicht etwa ein Fanatiker; er kannte die profane Seele Constantins und seine kalte, schreckliche Herrschbegier recht gut und*

*wußte die wahren Ursachen des Krieges ohne Zweifel genau; er ist aber* der erste durch und durch unredliche Geschichtsschreiber des Altertums. *Seine Taktik, welche für jene Zeit und für das ganze Mittelalter einen glänzenden Erfolg hatte, bestand darin, den ersten großen Beschützer der Kirche um jeden Preis zu einem Ideal für künftige Fürsten zu machen. Darob ist uns das Bild eines großen, genialen Menschen verloren gegangen, der in der Politik von moralischen Bedenken nichts wußte und die religiöse Frage durchaus nur von der Seite der politischen Brauchbarkeit ansah.*

Die Autorität Jacob Burckhardts ist groß und, wie wir sehen werden, schließlich auch für Peterson selbst ausschlaggebend geworden. Ein als naturwissenschaftlicher Anthropologe, Philosoph und Soziologe hochangesehener Gelehrter, Arnold *Gehlen,* hat sich noch jüngst mit dieser Erledigung des Bischofs Eusebius bedingungslos identifiziert (Moral und Hypermoral, eine pluralistische Ethik, 1969, S. 35). Doch hat der so Diffamierte selbst noch in jüngster Zeit Verteidiger gefunden, und das sogar von einer in Hinsicht auf Cäsaropapismus besonders kritischen Seite her. In seinem Schlußkapitel „Konstantin und Eusebius" der *Politischen Metaphysik* (Bd. II: Die Christliche Revolution) hat Arnold A. T. Ehrhardt (1959) dem christlichen Bischof eine schöne und eindrucksvolle Ehrenrettung zuteil werden lassen. Doch leuchtet ohne weiteres ein, was es für das Problem der Politischen Theologie bedeutet, wenn das Urbild politischer Theologie mit dem Urbild eines charakterlosen Byzantinismus identisch zusammentrifft.

In theologisch-dogmatischer Hinsicht wird dem Bischof Eusebius vorgeworfen, daß er sich in der Lehre von der Trinität mit der Häresie des Arius auf eine zweideutige Weise eingelassen

habe. Eusebius betonte gegenüber den Arianern, daß der Logos als Sohn des Vaters dem Vater wesensgleich sei; er betonte aber zugleich den Unterschied des (vom Vater gezeugten) *Sohnes* gegenüber der (vom Vater aus dem Nichts bewirkten, d. h. gemachten) *Schöpfung*, demnach die Verschiedenheit des *Genitum* vom *Faktum*. Er wollte die häretische monarchianistische Identifizierung von Vater und Sohn vermeiden und geriet einen Schritt zu weit in die Betonung der Nicht-Identität von Vater und Sohn und in eine Unterordnung des Sohnes unter den Vater. Die theologischen Vorwürfe, die ihn hier treffen, mögen auf sich beruhen bleiben. Peterson geht in seiner Abhandlung über den Politischen Monotheismus 1935 nicht darauf ein. Die außerordentliche Problematik ist ihm aber bewußt; er wirft sogar die Frage auf, ob der christliche Monotheismus der Trinität mit dem jüdischen oder dem heidnisch-hellenistischen Monotheismus überhaupt noch vergleichbar ist (vgl. oben II 4, S. 65 f.). Der Prüfstein ist hier die Lehre von der Göttlichen Monarchie, die andererseits auch der Stein des Anstoßes ist, sowohl für Peterson wie auch für Arnold Ehrhardt. „Es stank damals in der ganzen Kirche nach Monarchianismus." Eine solche Formulierung A. Ehrhardts (II S. 285) läßt das penetrante politische Ressentiment erkennen, das hier auf beiden Seiten, bei Theologen wie bei Politikern, wirksam ist. „Ehrhardt versteht im Grunde schon Metaphysik als Theologie und damit Politik als ein im Kern religiöses Phänomen" (so Franz Wieacker, Vorwort zu Bd. III, 1969, S. IX). Peterson will bei der absoluten Trennung der beiden Bereiche bleiben, doch ist gerade beim Trinitäts-Dogma die absolute Trennung nur abstrakt möglich, wenn die zweite Person der Gottheit die beiden Natu-

ren Gott und Mensch in vollkommener Einheit darstellt und Maria, menschlich die Mutter, das göttliche Kind in geschichtlicher Wirklichkeit an einem bestimmten Datum der diesseitigen Weltgeschichte geboren hat. Eusebius gebraucht (im Unterschied zu seinem Lehrer Origenes) den Ausdruck „Göttliche Monarchie". Aber das haben auch einwandfreie Kirchenväter getan. Von seinem trinitarisch-dogmatischen Makel her gesehen, ist Eusebius kein unbedingt überzeugendes Modell politischer Theologie. Infolgedessen verlagert Peterson den Schwerpunkt auf den zweiten dogmatischen Makel, auf die heilsgeschichtlich und eschatologisch unrichtigen Ideen Eusebs, insbesondere auf seine Einfügung Konstantins und des Römischen Imperiums in die Lehre von der geschichtlichen Erscheinung des Erlösers und von der Einheit der Welt am Ende der Zeiten.

Das bedeutet: Peterson entortet sein Modell Eusebius aus der geschichtlichen Konkretheit des Konzils von Nicaea weg und nimmt ihm dadurch die kirchengeschichtliche Evidenz, die zu einer überzeugenden Beispielhaftigkeit gehört. Das Konzil von Nicaea, der eigentliche Schauplatz des Bischofs Eusebius, betraf die Lehre von der Trinität, genauer: die Lehre von dem Verhältnis des Göttlichen Vaters zum Göttlichen Sohn. Es handelte sich nicht um dogmatische Fragen der Eschatologie. Diese waren damals in der Ostkirche weniger aktuell als im Westen. Aber ein undurchdringliches Neben- und Durcheinander von theologisch-dogmatischem Eifer mit Intrigen am Hofe des Kaisers, von Mönchsrevolten und aufgewiegelten Volksmassen, Aktionen und Gegen-Aktionen aller Art, machen dieses Konzil von Nicaea zu einem Testfall dafür, daß es unmöglich ist, in der geschichtlichen

Wirklichkeit religiöse und politische Motive und Ziele als zwei inhaltlich bestimmbare Bereiche sauber zu trennen. Zahllose Kirchenväter und Kirchenlehrer, Märtyrer und Heilige aller Zeiten haben sich aus ihrem christlichen Glauben heraus eifrig an den politischen Kämpfen ihrer Zeit beteiligt. Selbst der Weg in die Wüste oder auf die Säule des Styliten kann nach Lage der Sache zu einer politischen Demonstration werden. Von der weltlichen Seite her setzt sich die potenzielle Ubiquität des Politischen, von der geistlichen her die Ubiquität des Theologischen in immer neuen Erscheinungsformen durch.

Wenn uns für eine solche Situation ein der Häresie verdächtiger christlicher Bischof des 4. Jahrhunderts im 20. Jahrhundert als der Prototyp politischer Theologie herausgestellt wird, scheint ein begrifflicher Zusammenhang von Politik und Häresie zu bestehen: der Häretiker erscheint *eo ipso* als der politische, der Orthodoxe dagegen als der reine, der unpolitische Theologe. Wann also wird in solchen Situationen Politische Theologie „Mißbrauch der christlichen Verkündigung zur Rechtfertigung einer politischen Situation“ (wie es in Petersons Schlußthese heißt)? Erst dann, wenn eine häretische Abweichung vom trinitärischen Dogma intendiert und durchzusetzen versucht wird? Wenn dem so wäre, dann müßte ein *häretischer animus dogmatizandi* zum Wesen der Politischen Theologie gehören. Es wäre besser gewesen, wenn Peterson seinem negativen Modell Eusebius ein positives Modell unpolitisch-trinitärer Theologie an die Seite gestellt hätte, das aus Konstantins und aus Eusebs eigener Zeit stammte und einen einwandfreien Orthodoxen der Trinitätslehre als den klaren Gegen-Typus reiner, unpolitischer Theo-

logie evident machte. Man denkt hier gleich an den gewaltigen Gegner des Eusebius, den hl. Athanasius, der zu einem Symbol trinitärer Orthodoxie geworden ist und dessen Name noch im 19. Jahrhundert (1838) einem großen politischen Publizisten, Joseph Görres, als Kampfparole im Kirchenstreit mit dem Staate Preußen gedient hat. Athanasius gilt als ein einwandfrei orthodoxer Theologe der christlichen Trinität. Dieser streitbare Mann wäre jedoch trotz seiner Orthodoxie kein überzeugendes Gegen-Beispiel unpolitischer Theologie, besonders nicht, wenn der auf Frieden bedachte Eusebius als der politische Theologe hingestellt wird. Sonst müßte der Eindruck entstehen, daß für Peterson die Hof-Intrigen und Straßen-Demonstrationen der Orthodoxen reine Theologie und die gleichen Aktionen der Häretiker *eo ipso* pure Politik waren. Als Gegen-Beispiele gegen Eusebius kämen eher die drei großen Kappadozier in Betracht: Basilius der Große, Gregor von Nazianz und Gregor von Nyssa. Gregor von Nazianz erscheint sowohl in Petersons Aufsatz von 1931 wie in seiner Abhandlung von 1935 als der entscheidende Kronzeuge einer dogmatisch einwandfreien, orthodoxen Trinität. Heute (1969), da wir unter dem Eindruck marxistisch-theologischer Diskussionen stehen, sind die drei großen Kappadozier keine *testes idonei* mehr, weil sie sofort unter Ideologie-Verdacht gestellt werden können. Sie waren nämlich alle drei reiche Leute, Grundbesitzer, Kulaken könnte heute einer sagen, und einem marxistisch geschulten Kritiker würde es nicht schwer fallen, ihre theologischen Konstruktionen als einen klaren Fall von Klassen-Ideologie und Überbau über ihrer sozial-ökonomischen Lage zu „verstehen“.

Daran hat Peterson wohl nicht gedacht. Er hat es vorgezogen, abstrakt zu bleiben und nach den griechischen Theologen des Trinitätsbegriffs am Ende seiner Abhandlung noch schnell den großen lateinischen Kirchenvater Augustinus als den Theologen des eschatologischen Friedensbegriffs auftreten zu lassen, dem er seine Abhandlung gewidmet und den er in der Form eines Gebetes angerufen hat. Auf diese Weise findet die Abhandlung einen erbaulichen, allerdings auch sehr eiligen Schluß, der die eigentliche Problematik — die nur durch präzise Institutionalisierungen unterscheidbar zu machende Mischung von Geistlich und Weltlich, Jenseits und Diesseits, Theologie und Politik — verwischt und verschleiert, indem Eusebius nicht so sehr als suspekter Arianer wegen seiner Trinitäts-dogmatischen Inkorrektheit, sondern als falscher Eschatologe wegen seiner heilsgeschichtlichen Übersteigerung des Römischen Imperiums der Prototyp einer unmöglichen politischen Theologie wird.

Der ganze christliche Äon nämlich ist kein langer Marsch; er ist eine einzige lange Erwartung, ein langes Interim zwischen zwei Gleich-Zeitigkeiten, zwischen der Erscheinung des Herrn zur Zeit des römischen Kaisers Augustus und der Wiederkunft des Herrn am Ende der Zeiten. Innerhalb dieses großen Interims entstehen ununterbrochen zahlreiche neue, größere oder kleinere irdische Interims, die *Zwischen*-Zeiten sind, auch für streitige dogmatische Fragen der Rechtgläubigkeit und die oft Generationen hindurch in der Schwebe bleiben. Die christlich-eschatologische Interpretation aktueller Ereignisse läßt sich nicht einfach verbieten und erhält in Katastrophenzeiten eine unerwartete Kraft der Fragestellung. Peterson war sich der darin liegenden

Schwierigkeiten durchaus bewußt. Denn durch die christliche Kirche wird die unmittelbare, alle diesseitige Aktivität lähmende Nah-Erwartung des bevorstehenden Endes verlängert, und die Eschatologie wird in eine „Lehre von den letzten Dingen" verwandelt. In einem Vortrag *Die Kirche* vom Jahre 1929 sagt er:

> *Es ist richtig, daß der Kirche mit alledem eine gewisse Zweideutigkeit angeheftet ist. Sie ist kein eindeutiges religionspolitisches Gebilde wie das messianische Reich der Juden. Sie ist aber auch kein rein spirituelles Gebilde, in dem solche Begriffe wie Politik und Herrschaft überhaupt nicht vorkommen dürften, das sich vielmehr darauf zu beschränken hätte, zu* dienen. *Die Zweideutigkeit, die der Kirche anhaftet, erklärt sich aus dem Ineinander von Reich und Kirche. Verursacht ist diese Zweideutigkeit, die einen Moralisten wie Nietzsche an allen christlichen Begriffen immer wieder erregt hat, durch den Unglauben der Juden* (Traktate, S. 423/4).

„Zweideutigkeit, die der Kirche anhaftet" ist ein folgenschweres Wort, besonders in einem Zusammenhang, der die Politische Theologie und die innerweltliche Trennbarkeit der beiden Bereiche *Geistlich* und *Weltlich* betrifft. Es fragt sich sofort, wer denn innerhalb der christlichen Kirche ein geeignetes Subjekt politischer Theologie sein kann, wenn diese politische Theologie theologisch erledigt sein soll.

Wenn ein frommer Christ als theologischer Laie in Ereignissen von zeitgenössisch-politischer Aktualität den Finger Gottes erblickt und das Walten der Vorsehung erkennt, dann ist das nach Peterson keine politische Theologie, weil es theologisch-dogmatisch unbeachtlich ist. In Wirklichkeit hat es niemals ein christliches Volk gegeben, das nicht in diesem Sinne „politische Theologie" getrieben, niemals die Vorkämpfer Christi und die Be-

schützer seiner Kirche gepriesen und sogar als Heilige verehrt oder in den irdischen Erfolgen oder Niederlagen seiner Kirche niemals einen providentiellen, also irgendwie doch theologischen Sinn gefunden hätte. Eine Kirche besteht nicht nur aus Theologen.

*Theologie hat ja nicht nur sich selbst zum Thema, sondern sie reflektiert vorgegebenen Glauben, den sie auch nicht hervorrufen kann. Ebenso ist die Kirche nicht nur auf sich selbst als einen festen begrenzten Bereich des kirchlichen Lebens bezogen, sondern auf den weiten des christlichen Lebens überhaupt, auch der sogenannten Randsiedler der Kirche, die die Kirche lediglich anläßlich von Taufe, Konfirmation, Hochzeit und Tod von innen sehen. Auch diese Bindungen, die von kirchlicher Seite so leicht verächtlich abgetan werden, haben ihren Grund in dem Erreichtsein von der christlichen Verkündigung. Die Kirche darf ihre Beziehung zu diesen Bereich aber nun keineswegs als Ruf zur missionarischen Sendung sehen, sondern sie ist die Institution, die dieses Christentum vertritt* (so Claus v. Bormann, Die Theologisierung der Vernunft; Neuere Strömungen in der evangelischen Theologie [Entmythisierung], Studium Generale Vol. 22, Fasc. 8, 1969, S. 768, in einer Antwort an T. Rendtorff, Kirche und Theologie 1966).

Die katholische Kirche hat gerade in dieser Hinsicht ein großzügiges *tolerari potest* praktiziert. Sie hat sich nicht von ihren Feinden über Begriff und Grenzen dieser Toleranz belehren lassen. Von Petersons Gedankengängen her könnte man es für möglich halten, daß auch er eine gewisse Laien-Freiheit für politische Theologie zuläßt, weil es nicht so genau darauf ankommt, was Nicht-Theologen sich alles vorstellen. Wenn er Juden und Heiden eine Politische Theologie konzediert, dürfte er sie, wenn auch nur in einem uneigentlichen Sinne, wohl auch frommen Christen erlauben, zumal der katholische Laie normalerweise

keinen dogmatischen Ehrgeiz und selten einen hartnäckigen *animus dogmatizandi* hat. Der Einbruch eines rebellischen *animus* in die christliche Kirchengeschichte der Neuzeit war das Gefährliche; ihn bewirkten erst protestantische Prädikanten der Reformationszeit mit ihren Charisma der Verkündigung des Wortes, das dann schließlich säkularisiert und wertfrei geworden, für Max Weber „die revolutionäre Macht der Geschichte" schlechthin geworden ist (Wirtschaft und Gesellschaft, S. 666).

In einer politisch-theologisch total andern Situation wie der katholische Laie wirkt ein Würdenträger oder Prälat der katholischen Kirche, der von Amts und Berufs wegen im Interesse der Kirche politisch aktiv wird, ohne dogmatisch-theologisch zu werden. Seine Lage ist in einer enttheologisierten und entkirchlichten Welt mit der eines Konzilteilnehmers von Nicaea nicht mehr vergleichbar. Die undurchdringliche „Mischung" von Politik und Religion, von Politisch und Theologisch hat angesichts einer religiösen wie anti-religiösen Freiheit andere Wurzeln und andere Wirkungen als zur Zeit Konstantins, da ein mächtiger Kaiser den christlichen Bischöfen einen gehegten Raum für friedliche Beratungen sicherte und sie vor den von Peterson (Was ist Theologie? 1925) bewunderten, von Mönchen geschürten Tumulten theologisierender Volksmengen schützte. Versuchen wir, weniger revolutionäre Erscheinungsformen solcher politischen Theologie oder theologischen Politik an einem uns näher liegenden Beispiel zu verdeutlichen, an den Lateran-Verträgen, die der Heilige Stuhl mit dem Königreich Italien — in der konkreten politischen Situation mit Mussolini und dem faschistischen Regime — am 11. Februar 1929 in Rom abgeschlossen hat.

Diese Lateran-Verträge waren damals für Millionen frommer römisch-katholischer Christen ein Ereignis von providentieller Bedeutung. Der spätere Papst *Johannes XXIII.* schrieb am 24. Februar 1929 aus Sofia an seine Schwestern: „Preisen wir den Herrn! Alles, was die Freimaurerei, das heißt: der Teufel, in 60 Jahren gegen die Kirche und den Papst in Italien unternommen hat, ist zunichte geworden." Das war gewiß die politische Äußerung eines frommen Christen und späteren Papstes; sie war nicht theologisch gemeint im Sinne von Dogma und Unfehlbarkeit; sie fällt deshalb nicht unter Petersons Verdikt. Ist demnach alles untheologisch-politisch, was auf dogmatische Wahrheit oder auf Unfehlbarkeit keinen Anspruch erhebt? Was bliebe dann als politische Theologie praktisch übrig? Der Prälat Ludwig *Kaas*, damals der politische Führer der deutschen Katholiken, päpstlicher Protonotar und Professor des Kirchenrechts, veröffentlichte Anfang 1933 in Bd. 3 der (in Gemeinschaft mit Kaas und Anderen von Professor Victor Bruns, Berlin, herausgegebenen) Zeitschrift für ausländisches öffentliches Recht und Völkerrecht einen Aufsatz „Der Konkordatstyp des faschistischen Italien". Er feiert Mussolini als einen „Staatsmann von innerer Berufung", den die Gabe der Unterscheidung, das *donum discretionis* geleitet habe, so daß durch ihn — einen früheren Marxisten und Freidenker — *jene Korrekturen der Geschichte* eingetreten sind, „die der Gläubige *providentiell*, jeder aber logisch nennen darf". Die Gabe der Unterscheidung, die Mussolini hier zugesprochen wird, ist doch wohl eher die Gabe der politisch richtigen Unterscheidung von Freund und Feind als die theologische Gabe der Unterscheidung von orthodox und häretisch, die nach Peterson ein

Recht zur Intoleranz verleiht. War der Aufsatz von Kaas eine *politische Option* für Mussolini und den Faschismus, wenn auch nur *tant que cela dure?* Er war selbstverständlich nicht dogmatisch gemeint und wird demnach nicht von Petersons Verdikt getroffen. Man müßte wohl schon Konzilteilnehmer auf der falschen Seite sein, wie der unselige Bischof Eusebius von Caesarea, um dem Modellfall nahezukommen.

Der entscheidende dogmatisch-theologische Vorwurf, durch den Eusebius als Prototyp einer christlich-unmöglichen Politischen Theologie konstituiert wird, betrifft weniger das Dogma von der Trinität wie die heilsgeschichtliche Lehre vom Ende der Zeiten und vom wahren Frieden, den kein Kaiser und kein irdisches Imperium, sondern nur die Wiederkunft Christi der Welt und der Menschheit geben kann. Als Lobredner Konstantins und Verherrlicher des Imperium Romanum ist Eusebius sehr weit gegangen. Er hat Konstantin mit dem Caesar Augustus verglichen, der in den Augen des christlichen Bischofs der Überwinder des politischen Pluralismus der heidnischen Nationen war, Überwinder auch des Bürgerkrieges, Friedenstifter und Herr der Einen, nach schrecklichen Bürgerkriegen endlich befriedeten Welt. In der Darstellung des Eusebius hat Konstantin vollendet, was Augustus begonnen hat: die Monarchie des Augustus bedeutet „das Aufhören der Nationalstaatlichkeit" und „steht providentiell mit dem Erscheinen Christi in einem Zusammenhang"; doch erst der Sieg des Christentums vollendet den Sieg der Einheit über die Vielheit, den Sieg des Einen wahren Gottes-Glaubens über den Polytheismus und den *Polis-Aberglauben* der heidnischen Völker. Das Imperium Romanum ist der Friede, der

Sieg der Ordnung über den Aufruhr und die Parteiungen des Bürgerkrieges: *Ein Gott — Eine Welt — Ein Imperium.* Diese Art Göttlicher Monarchie ist für Peterson der Modellfall einer christlich-theologisch-eschatologisch unzulässigen politischen Theologie, auch wenn dieser Eine Gott der Christus, der Gott-Mensch der christlichen Trinität sein soll. Denn erst die Wiederkunft Christi am Ende der Zeiten bringt den wahren Frieden und die wirkliche Einheit der Welt.

Wenn ein christlicher Bischof wie Eusebius, der die diokletianische Christenverfolgung überstanden hatte, den römischen Kaiser Konstantin, der solchen Verfolgungen ein Ende machte, mit überschwenglichen Worten preist, ist das ein natürliches Verhalten und kein Grund zu theologischen Erledigungen, solange der Bischof den Kaiser nicht mit Gott oder mit Christus verwechselt. Das hat Eusebius bestimmt nicht getan. Für den Antichrist konnte er den Kaiser auch nicht halten. Es wäre interessant, die Auffassungen des Eusebius genauer kennen zu lernen und insbesondere Näheres über seine Meinung vom Römischen Imperium als dem Aufhalter des Antichrist, dem *Kat-Echon* des Paulus-Briefes (2. Thess. 2, 6) zu erfahren. Aber es geht uns hier nur um den genauen Inhalt der Aussage von Petersons Schlußthese. Was der gelehrte Philologe und Exeget Peterson vom *Kat-Echon* gehalten hat, wissen wir: der Unglaube der Juden, ihre bis auf den heutigen Tag fortgesetzte Weigerung, Christen zu werden, hält das Ende des christlichen Äon auf (vgl. oben Seite 61 Anm. 8).

In der Eusebianischen Spekulation erscheint die Person des Caesar Augustus „notwendig als für das Christentum selber bedeutungsvoll" (S. 83). Im Grunde hat Eusebius, der den Mono-

theismus durch Augustus inaugurieren läßt, „politisch für das Imperium Romanum optiert“ (S. 80) und in seiner theologischen Geschichtsbetrachtung „kreuzen sich politische und rhetorische Motive“ (S. 84). Das degradiert den christlichen Theologen zum politischen Theologen. Wo die falsche politische Theologie aufhört und die korrekte absolut unpolitische christliche Theologie beginnt, wird nur durch einige kurze Hinweise erkennbar. An sich gehört der römische Kaiser Augustus durchaus zur christlichen Heilsgeschichte, und in geschichtlich-politischen Ereignissen den Finger Gottes und seine Vorsehung erkennen, scheint mir nicht unchristlich. Nur darf es nicht zu einer „politischen Option“ führen, weil es dann aufhört, theologisch zu sein. Petersons Argumentation bewegt sich in einer Trennung von rein-Theologisch und unrein-Politisch, in einer abstrakt absoluten Disjunktion, in deren Auswirkung er an jeder konkreten, Geistlich-Weltlich gemischten Wirklichkeit des konkreten geschichtlichen Geschehens vorbeigehen kann.

In Wirklichkeit handelt es sich in der scharfen Eusebius-Kritik Petersons nicht um eine eingehende dogmatisch-theologische Kritik der Meinungen Eusebs. Eine solche wird kaum ansatzweise versucht. Naheliegende, auffällige Lehren des Kaiser-Freundes, wie seine Auffassung vom Bischofsamt des (noch nicht christlich getauften) Konstantin oder seines Apostel-Anspruchs werden nicht einmal erwähnt. Zahlreiche Probleme der monotheistischen Trinität und der überirdisch-irdischen Enderwartung erschweren in theologischen Sachfragen die plausible Vereinfachung, die eine eindeutige Verurteilung aller Politischen Theologie überhaupt erst ermöglicht. Die dogmatisch-theologische Erledigung Eusebs

soll die Politische Theologie erledigen; seine Konstruktion als des Prototyps politischer Theologie ermöglicht es aber, ihn auch persönlich und als Charakter geistig und moralisch zu erledigen. So erklärt es sich, daß Peterson schließlich bei den Verdammungsurteilen von Jacob Burckhardt und Overbeck anlangt, obwohl er sich hütet, solche liberalen Autoren zu zitieren und Eusebius mit Ausdrücken wie Cäsaropapismus oder Byzantinismus zu belegen.

Der gelehrte deutsche Theologe hat eine Reihe diskriminierender Kategorien an der Hand, um den politischen Theologen Euseb von der Schwelle der reinen Theologie zu verweisen. Vor allem erklärt er ihn für einen *Ideologen.* Allerdings für einen christlichen Ideologen. Die Bezeichnung „christliche Ideologie" kommt zwar nur einmal vor (S. 82); sie ist aber entscheidend und steht nicht etwa in Anführungsstrichen; sie soll vielmehr den eigentlichen Fall und das Urbild politischer Theologie innerhalb des christlichen Bereichs vernichtend treffen. Gleichzeitig wird das so folgenreiche *Theologumenon des Euseb* auf den Heiden Celsus zurückgeführt, „der wohl letzthin den Anstoß für die Ausarbeitung dieser christlichen Ideologie gegeben hat". Eine zweite, theologisch diskriminierende Einstufung ist *Propaganda.* Propaganda treiben besonders jüdisch-christliche Autoren, die den Alexandriner Philo und die Schultradition des hellenistischen Judentums fortsetzen; sie machen mit ihrer „Göttlichen Monarchie" Proselyten beim polytheistischen Heidentum (S. 31). Christliche Autoren heidnischer Herkunft leiden an einem dritten Makel: sie treiben gern *Rhetorik* im antiken Denk- und Sprechstil; sie halten sich an die überlieferten *Topoi* ihrer Kunst

und erheben sich noch nicht zur theologischen „Reflexion". Die Kennzeichnung als bloßer Rhetor trifft den Lobredner Konstantins und den Kirchenhistoriker Euseb mit aller Wucht. Sein Hinweis auf die Verkehrssicherheit des Römischen Imperiums, die den Christen die Predigt des Evangeliums erleichtert, ist „durch den rhetorischen Topos in den Enkomien auf Rom mitbestimmt, nach welchem das Römische Reich die Freiheit des Verkehrs ermöglicht hätte; auch sein Gedanke, daß im Römerreich alle Eine Familie geworden seien, stammt aus der Rhetorik".

Peterson meint, der *Rhetoriker Euseb* erfordere eine besondere Abhandlung und die Schrift gegen Hierokles zeige, daß „Euseb sogar die Sprache der zweiten Sophistik beherrscht" (S. 145 Anm. 136). Schließlich wird Jacob Burckhardts Diffamierung des Historikers Eusebius — natürlich ohne Zitierung der Baseler Autorität — dadurch rezipiert, daß der „Historiker" Euseb in Anführungszeichen versetzt wird (S. 140). Sogar als politischer Theologe im Sinne einer jüdisch-heidnischen Theologie war er damals schon „veraltet" (S. 563 des Aufsatzes von 1931). Wenn dieses Urbild christlich-politischer Theologie schon vor anderthalbtausend Jahren theologisch veraltet war, dann kann man sich den heutigen Grad seiner Antiquiertheit kaum noch vorstellen. Der wissenschaftlichen Erledigung des christlichen Autors folgt dann die moralisch-politische Erledigung von der Charakterseite her. Origenes, dem Lehrer des Eusebius, wird „Aufrichtigkeit des Denkens" bescheinigt (S. 65); er war nämlich der „im Grunde *unpolitische* Origenes" (S. 70), und so mußte er dem Einfluß des politisch-heidnischen Theologen Celsus unterliegen (S. 70). Für seinen treuen Schüler Eusebius gibt es solche mildernden Um-

stände nicht; er war anscheinend, trotz seiner Friedens- und Ordnungsliebe, eine *politische* Natur, und das prädestiniert ihn beispielhaft für alles das, was wir unter Politischer Theologie zu verstehen haben.

Auf solche Weise kommt die sehr gelehrte, theologisch-exegetisch-philologisch-historisch-wissenschaftliche Erledigung eines politisierenden Konzilsteilnehmers Eusebius vom Jahre 325 durch einen angeblich unpolitischen deutschen Theologen des Jahres 1935 zustande. Die *ad personam* vorgenommene Erledigung des Prototyps soll eine Sache, die Politische Theologie als solche, erledigen. Das ist der Sinn einer derartig totalen Diffamierung eines christlichen Bischofs, der anderthalb Jahrtausende lang als Vater der Kirchengeschichte respektiert worden war. Wir haben es hier mit einer politischen Antwort auf eine politische Frage zu tun, die sich in den Jahre 1925—1935 aus der Krisis der protestantischen Theologie ergeben hatte. Peterson glaubte, der Krise durch die Rückkehr zu einem problemlosen Dogmatismus entgangen zu sein und die krisenfeste Reinheit des rein Theologischen zurückgefunden zu haben. Eine genauere Betrachtung seiner Argumentation macht aber deutlich, daß seine dogmatisch-theologische Beweisführung erst in der Erledigung des Prototyps Eusebius ihre Durchschlagskraft findet. Erst dadurch werden die Feinde der Jahre 1925—1935 konkret getroffen. Doch ist Peterson nicht über eine abstrakt-absolute Disjunktion von reiner Theologie und unreiner Politik hinausgekommen. Er hatte sich aus der Krise der protestantischen Theologie in eine rigorose Verneinung des Nicht-Theologischen zurückgezogen und sich dort gegen alles verschanzt, was mit Hilfe eines neuen,

situationsgemäßen Begriffs des Politischen dazu dienen konnte, die heutige Situation von Kirche, Staat und Gesellschaft wissenschaftlich zu erkennen. Er wurde aber auch nicht etwa apokalyptisch. Er erklärte nicht das Ende der Zeiten für gekommen, oder Hitler für ein Werkzeug des Antichrist und hielt sich jedenfalls in seiner Abhandlung von 1935 auch theologisch vorsichtig zurück. An die interne Problematik seiner rein theologischen Argumentation aus den Dogmen von Trinität und zwei-Reiche-Lehre haben wir vorhin erinnert. Von dorther kam keine konkrete Durchschlagskraft. Das alles stand auch schon in dem Aufsatz von 1931. Erst die Verfremdung des aktuellen Feindes von 1935 durch die historische Figur des berüchtigten Cäsaropapisten Eusebius war allgemein überzeugend; nicht nur für christliche Gegner jedes staatlichen Absolutismus und jedes nationalen oder völkischen Totalitarismus; mit ihr konnte auch jeder Liberale, Antiklerikale und schließlich jeder klassisch gebildete Humanist ohne weiteres einverstanden sein.

Eine gut gezielte Polemik war 1935 Petersons gutes Recht. Dabei konnte das große Problem der Politischen Theologie und des Begriffs des Politischen nicht eliminiert werden. Der eigentliche Effekt von Petersons Abhandlung, ihre Pointe, wenn man so sagen darf, war nicht die Erledigung jenes großen Problems, sondern die wirkungsvolle Verwertung eines politischen Mythos. Der Mythos von Caesaropapismus und Byzantinismus wird von Peterson stillschweigend unterstellt und zugleich unterstrichen. Den negativen Eusebius-Mythos hatte Jacob Burckhardt in der Mitte des liberalen 19. Jahrhunderts lanciert und, in der Folgewirkung seiner enormen Autorität, unwiderstehlich durchgesetzt.

Jacob Burckhardts Autorität war ein kultur- und geisteswissenschaftliches Produkt derselben Geisteswissenschaften, die der Theologe Peterson in seinem Vortrag *Was ist Theologie?* 1925 so verächtlich von sich abgeschüttelt hatte. Ebendieselbe geisteswissenschaftliche Autorität Jacob Burckhardt lieferte 1935 demselben Theologen Erik Peterson anonym den stärksten Effekt für seine legendär gewordene, angeblich rein theologische Abhandlung vom Jahre 1935. Der Theologe hat es verstanden, den geisteswissenschaftlichen Effekt als einen hochtheologischen Verfremdungseffekt zu verwerten, ihn zeitgeschichtlich aktuell umzumünzen und sich auf diese Weise die politisch wirksamste Aufwertung seiner berühmten Abhandlung von 1935 zu verschaffen.

Wenn das Religiöse nicht mehr eindeutig von der Kirche und das Politische nicht mehr eindeutig vom Reich oder vom Staate her bestimmbar ist, versagen sach-inhaltliche Trennungen der zwei Reiche und Bereiche, mit denen in Epochen anerkannter Institutionen solche Trennungen praktisch gehandhabt werden. Dann stürzen die Wände ein und die früher getrennten Räume durchdringen und durchstrahlen sich wie in den Labyrinthen einer Lichtarchitektur. Der Prätention einer absoluten *Reinheit* des Theologischen fehlt dann der Glaube. Petersons Verdikt wird leer. Eine Ausdehnung seines Verdikts auf außertheologische Gedanken macht die Leerheit nur noch deutlicher. In einem Aufsatz des Jahres 1947 „Existentialismus und protestantische Theologie" sagt Peterson mit Bezug auf die Philosophie Heideggers, in ihr habe man „klar gesehen, zu welchen Konsequenzen die Verwandlung theologischer Begriffe in allgemeine Begriffe führt"; nämlich

*zu einer solchen Deformation, daß die Entscheidung für den Gott, der in der Zeit Mensch geworden ist, sich in eine Entscheidung für den* Führer, *der die Inkarnation seiner Zeit ist, verwandelt.*

Demnach soll auch die bewußt nicht-theologische Philosophie Heideggers von dem Verdikt getroffen und als säkularisierte Theologie entlarvt werden. Das Mißverhältnis, in welchem Petersons Beweisführung zu seinem absoluten Verdikt steht, wird jetzt manifest. Die Verfremdung der heutigen Fragestellung ist Peterson durch eine mit Hilfe des Prototyps Eusebius bewirkte historische Verfremdung gelungen; doch kann sie sein apodiktisch-leeres Verdikt nicht retten. An dieser Feststellung vermag auch Petersons Versuch einer Konfrontation mit dem heiligen Augustinus nichts zu ändern.

## 6. Die Konfrontation Eusebius — Augustinus

Die theologische Argumentation Petersons wird von einigen heilsgeschichtlichen Sätzen getragen. Eusebius hatte mit Bezug auf eine alttestamentliche Prophetie (Micha 4, 4) gesagt: „Das ist alles aber erst eingetroffen, als die Römer die Herrschaft hatten, von den Tagen der Ankunft unseres Heilandes bis in die Gegenwart" (S. 77). Darüber entrüstet sich der Exeget Peterson. Er unterstellt dem Bischof von Caesarea, „ohne weiteres sämtliche Weissagungen vom Völkerfrieden als im Römischen Reich in Erfüllung gegangen" zu betrachten und erteilt ihm dafür eine scharfe Rüge mit den Worten: „Der Mangel an exegetischem Takt ist auffallend" (S. 77). Daran schließt sich unvermittelt eine Konfrontation mit dem hl. Augustinus: „Da hat Augustin in der Civitas Dei III 30 doch anders gesprochen."

Der Sprung aus der Welt Konstantins des Großen zum Vandalenkönig Alarich in das untergehende weströmische Imperium ist enorm, wenn auch für einen historischen Betrachter des Jahres 1935 leicht vollziehbar. Politisch-geschichtlich und dogmengeschichtlich ist die Situation eines griechischen Kirchenlehrers vom Nicaeischen Konzil mit der eines lateinischen Kirchenvaters der Vandalenzeit nicht vergleichbar. Warum also die Verweisung gerade an Buch III Kapitel 30 der *Civitas Dei?* Enthält dieses Kapitel vielleicht das entscheidende theologische Argument? Es gibt in dem gewaltigen Werk des hl. Augustinus manches Kapitel von staunenerregender Aktualität und Beweiskraft; als Beispiele nenne ich nur I 11, mit seiner Erhabenheit über humanitäres Klagen angesichts des Massentodes der Völkerwanderungen, ein Kapitel, das Karl Marx als klassisches Dokument zitieren könnte, wenn er von der Religion sagt, sie sei „das Gemüt einer herzlosen Welt"; oder IV 15, mit seinem Hohn über die „gerechten Kriege" imperialistischer Mächte.

Der Leser, der sich die Mühe gibt, das Kapitel III 30 daraufhin nachzulesen, wird einigermaßen enttäuscht. Er findet im III. Buch eine Schilderung der römischen Bürgerkriege. Das ist ein Topos der antiken Rhetorik, der solche Greuel-Schilderungen mit sich bringt und den Peterson selbst bei Eusebius, Ambrosius und Hieronymus nachweist (S. 148, Anm. 145). Augustinus benutzt ihn, um den Heiden vorzuhalten, daß ihre Götter ohnmächtig sind, weil sie solche Greuel nicht verhindern konnten. In dem zitierten Kapitel 30 nennt er die Namen Sulla, Caesar und Octavian; diesen verkleinert er — im Unterschied zu der Verherrlichung durch Eusebius — als den Adoptivneffen des großen Cae-

sar. Im Anschluß daran enthält das Kapitel eine Klage über das besondere Unglück, das den unglücklichen *Cicero* im Bürgerkrieg getroffen hat. Cicero wird bedauert, weil er so töricht war, mit Octavian zu paktieren, um die Freiheit der Republik von Antonius zu retten, während Octavian mit Antonius paktierte, um Cicero und die Freiheit zu töten; so „zukunftsblind und ahnungslos" — *usque adeo caecus atque improvidus futurorum* — war dieser Heide Cicero, sagt Augustinus. Cicero war im Westen während des vierten Jahrhunderts populär (Arnold Ehrhardt, III S. 39) und als Topos besonders geeignet.

*Ahnungslos und zukunftsblind.* Möglicherweise steckt bei Peterson in dem Hinweis auf das Schicksal Ciceros eine unauffällige, zeitgeschichtliche Anspielung auf Situationen der Zeit von 1935. Das wäre interessant als Beitrag zu den Möglichkeiten einer Meinungsäußerung in Zeiten politischer Zensur und manipulierter Öffentlichkeit. Als theologisches Argument in einer Konfrontation Eusebius — Augustinus ist es sehr wenig und, wenn es die theologische Überlegenheit des hl. Augustinus begründen soll, nur ein Mißbrauch der unvergleichlichen Autorität des großen lateinischen Kirchenvaters. Niemand bezweifelt die theologische Überlegenheit des hl. Augustinus. Nur gerade dieses Kapitel III 30 mit seinem Bedauern über den „zukunftsblinden" Cicero beweist nicht mehr als die Überlegenheit eines Spätergeborenen und Ex-post-Beurteilers über den handelnden Menschen vergangener Zeiten. Was für den Menschen vergangener Zeiten undurchdringliche, dunkle Zukunft war, kann der Späterlebende als eine völlig durchsichtige geschichtliche Entwicklung behandeln und sich dabei über die „Zukunftsblindheit" der frü-

her lebenden Menschen wundern. Die Zukunft von morgen ist, wie *Julien Freund* treffend sagt, nur die Vergangenheit von übermorgen. Imaginäre Retrospektiven sind kein Boden für theologische Argumente. Im Falle Augustinus gegenüber Cicero zeigt sich die Überlegenheit eines christlichen Theologen der Völkerwanderungszeit über einen heidnischen Philosophen der octavianischen Bürgerkriegszeit. In der von Peterson konstruierten Konfrontation Eusebius — Augustinus dagegen kommt die Überlegenheit eines christlichen Theologen, der den Untergang des weströmischen Reiches erlebt, über einen hundert Jahre älteren christlichen Theologen der Zeit Diokletians, Konstantins des Großen und des Konzils von Nicaea zum Zuge, eine Überlegenheit wohlgemerkt, die nicht etwa Augustinus selbst gegenüber Eusebius geltend macht: ein christlicher Theologe des Jahres 1935 spielt sie gegen den Vater der christlichen Kirchengeschichte aus, um diesen der politischen Theologie zu überführen.

Der Weltfriede des Kaisers Augustus, den Eusebius glorifiziert, hat den Greueln von Kriegen und Bürgerkriegen kein Ende gemacht. Der Weltfriede Konstantins des Großen hat auch nicht lange gedauert. Deshalb ist beides kein wahrer Friede. Peterson nennt einen solchen Frieden „fragwürdig" und stellt dem *Augustus*-Frieden den wahrhaft christlichen *Augustinus*-Frieden entgegen, den erst der wiederkehrende Christus am Ende der Zeiten bringen wird. Weder der Caesar, noch der Augustus, noch Konstantin der Große vermochten Kriegen und Bürgerkriegen ein Ende zu machen.

Hat es der Augustinus-Friede der Civitas Dei vermocht? Das Jahrtausend christlicher Päpste und Kaiser und einer von beiden

anerkannten Augustinischen Friedens-Theologie war ebenfalls ein Jahrtausend von Kriegen und Bürgerkriegen. Die Lehre von den zwei Schwertern — von denen eines ein *geistliches* Schwert ist — bleibt außerhalb des Horizontes. Die konfessionellen Bürgerkriege der Reformationszeit des 16. und 17. christlichen Jahrhunderts gingen um das *jus reformandi* der christlichen Kirche; sie betreffen inner-theologische, sogar inner-christologische Streitfragen. Der Leviathan des Thomas Hobbes ist die Frucht eines in spezifischer Weise theologisch-politischen Zeitalters[9]. Eine Epoche des *jus revolutionis* und der totalen Säkularisierung schloß sich daran an. Der Satz Hegels, daß es „für eine Torheit neuerer Zeiten zu achten" ist, eine Revolution ohne Reformation gemacht zu haben und zu meinen, mit der alten Religion und ihren Heiligkeiten könne eine entgegengesetzte Staatsverfassung Ruhe und Harmonie in sich haben (Encyclopädie § 552), muß als eine politisch-theologische Aussage verstanden werden[10], und

---

[9] Carl Schmitt, Die vollendete Reformation. Bemerkungen und Hinweise zu neuen Leviathan-Interpretationen, in: Der Staat 4 (1965), S. 51—59 (65).

[10] In seinen „Anmerkungen zu einer Theologie der Revolution" (in der Festschrift Epirrhosis, 1968, S. 628) erinnert *Günter Rohrmoser* an diesen Satz Hegels und fügt hinzu: *Hegel hat das Christentum, d. h. das Erscheinen Gottes in der Geschichte, und die Reformation als die Aneignung dieses Ereignisses durch die glaubende Subjektivität als zwei für die Weltgeschichte der Freiheit fundamentale revolutionäre Ereignisse begriffen.*

In diesem Zusammenhang steht auch der Satz Hegels: *Man kann sagen, nirgends sei so revolutionär gesprochen worden als in den Evangelien.* Peterson lehnt jeden Kompromiß der Philosophie des deutschen Idealismus mit der traditionellen protestantischen Theologie heftig ab, mag die „Vermittlung" von Schleiermacher oder von Hegel versucht

die Geschichtstheologie Joachims von Floris ist eine politisch-theologische Interpretation des Dogmas von der Trinität[11].

Peterson sieht in alledem kein neues Problem. Er wiederholt seine Kritik an Eusebius, wie er sie in dem Aufsatz „Göttliche Monarchie" 1931 vorgebracht hatte, fügt ergänzendes fachwissenschaftlich-philologisches Material aus derselben Zeit der ersten christlichen Jahrhunderte hinzu, schließt dann aber nicht — wie 1931 — mit dem eschatologischen Hinweis auf den Antichrist, sondern fügt seinem Material eine Anrufung des hl. Augustinus hinzu und verkündet dann als Schlußthese, daß durch die christliche Trinitätslehre der griechischen Väter und die Friedenstheologie des hl. Augustinus jede politische Theologie bis zum Ende der Zeiten erledigt sei. Was besagt also diese Schlußthese eigentlich?

---

werden; vgl. oben S. 87/88 am Schluß des Abschnittes über Eusebius als Prototyp politischer Theologie.

[11] Carl Schmitt, Donoso Cortés in gesamteuropäischer Interpretation, 1950, a.a.O., S. 10/11 (Einleitung).

# III. Die legendäre Schlußthese

## 1. Die Aussagen der Schlußthese

Am Schluß seiner Abhandlung wiederholt Peterson, daß die christliche Verkündigung des drei-einigen Gottes jenseits von Judentum und Heidentum steht, weil das Geheimnis der Dreieinigkeit nur in der Gottheit selber, aber nicht in der Kreatur vollziehbar ist, und auch der Friede, den der Christ sucht, von keinem Kaiser gewährt werden kann, sondern allein ein Geschenk dessen ist, der „höher ist als alle Vernunft".

Ein solches Bekenntnis konnte natürlich nicht zu einer wissenschaftlichen Legende werden. Ihm geht die legendenfähige Schlußthese voraus und folgt die entsprechende Schlußanmerkung nach. Die Schlußthese besteht aus drei Sätzen und lautet wörtlich:

1. Die Lehre von der göttlichen Monarchie mußte am trinitarischen Dogma und die Interpretation der Pax Augusta an der christlichen Eschatologie scheitern.
2. Damit ist nicht nur theologisch der Monotheismus als politisches Problem erledigt und der christliche Glaube aus der Verkettung mit dem Imperium Romanum befreit worden, sondern auch grundsätzlich der Bruch mit jeder „politischen Theologie" vollzogen, die die christliche Verkündigung zur Rechtfertigung einer politischen Situation mißbraucht.
3. Nur auf dem Boden des Judentums oder Heidentums kann es so etwas wie eine „politische Theologie" geben.

*Satz 1* ist als Aussage in sich klar; er bezieht sich auf das geschichtliche Beweismaterial und die Argumentation der vorangehenden Abhandlung und formuliert deren Ergebnis. Das wäre eine an sich diskutable These. *Satz 2* ist in sich unklar und kombiniert *vier* verschiedene Behauptungen: erstens wird behauptet, durch Satz 1 sei „theologisch der Monotheismus als politisches Problem erledigt"; ob das der Fall ist, müßten die Theologen unter sich ausmachen, wenn sie politische Probleme theologisch erledigen wollen; zweitens wird gesagt, der christliche Glaube sei „aus der Verkettung mit dem Imperium Romanum befreit worden", das ist eine Wiederholung der These von Satz 1; drittens wird grundsätzlich der Bruch mit jeder — also jetzt anscheinend auch jeder nicht-monotheistischen — politischen Theologie vollzogen, wenn sie die christliche Verkündigung mißbraucht: das wäre ein von der theologischen Seite her vollzogener Bruch und Sache der Theologen; *viertens* dringt mit dem Wort *Mißbrauch* plötzlich eine neue Unklarheit in die Aussage ein, weil ein undeutlicher Vorbehalt eingeführt wird: Mißbrauch ist ein unbestimmter, interpretationsbedürftiger Begriff; der „grundsätzlich" vollzogene Bruch braucht noch *kein* konkret vollzogener Bruch, *ipso facto* perfekter Bruch zu sein, sondern ist an die Feststellung der Voraussetzungen des Sachverhalts und der Rechtslage gebunden; er gilt dann *nicht* für *jede* Politische Theologie als solche, sondern eben nur für den Mißbrauch; er trifft auch nicht die vielleicht sehr starken, unmittelbar politischen Implikationen einer reinen Theologie, die die christliche Verkündigung *nicht* zur Rechtfertigung politischer Situationen *mißbraucht*, aber eine Rechtfertigung (oder auch Verurteilung)

mit sich bringt; jedenfalls wird diese vierte, in Satz 2 eingeschaltete Aussage erst dann diskutabel, wenn sie erkennen läßt, wer hier über das Vorliegen oder Nicht-Vorliegen eines Mißbrauchs in concreto entscheidet; anscheinend soll das hier der Theologe sein.

*Satz 3* setzt den Terminus „politische Theologie" in Anführungsstriche und deutet dadurch Vorbehalte an; abgesehen davon ist er als These in sich widerspruchslos und insoweit als These diskutabel.

## 2. Die Aussagekraft der Schlußthese

Welche Sprache sprechen diese drei Sätze? Wohl kaum die Sprache der Theologie, wenigstens nicht in dem anspruchsvollen Sinne, den Peterson ihr in seiner Schrift „Was ist Theologie?" 1925 gegeben hat. *Erledigung* ist kein theologischer Terminus. Sollte eine Anathema- oder Häresie-Erklärung intentioniert sein, so wäre deren Autorität durch die wissenschaftlich-argumentierende Art der Darlegung gefährdet. Der wissenschaftliche Denk- und Sprechstil verortet die drei Sätze in den Bereich der Schulstreitigkeiten, von denen Peterson sonst (‚Hochland' 33, Okt. 1935, S. 6) erklärt, daß unrichtige Meinungen dieses Bereiches noch keine Häresien sind. Ebensowenig dürfte eine Feststellung *ratione peccati* beabsichtigt sein.

Der Schwerpunkt liegt in der Formulierung: *theologisch* ist der Monotheismus *als politisches Problem* erledigt. Das kann bedeuten: erledigt, *weil* er ein politisches und kein theologisches Problem ist und aus diesem Grunde den Theologen nichts angeht;

oder aber: erledigt, *obwohl* er ein politisches Problem ist, dennoch aber auch (als res mixta) theologischer Beurteilung unterliegt und aus diesem Grunde unter theologischen Gesichtspunkten (auch) als politisches Problem erledigt werden kann. Im ersten Fall wäre das reine Theologen-Theologie, etwas wie ein l'art pour l'art von Theologen, die das Mitreden von Nicht-Theologen als „politische Theologie" im Sinne von Laien-Theologie, Ideologie, politischer Publizistik, Rhetorik oder Propaganda abtun. Im zweiten Fall soll es ein wissenschaftliches Argument bedeuten und müßte auf beiden Seiten — auf der theologischen wie auf der politischen Seite — eine wissenschaftliche Argumentation als möglich anerkennen. Das hinwiederum setzt auf beiden Seiten einen — gegenseitig kompatiblen — Wissenschaftsbegriff und strukturell-kongruente Grundbegriffe voraus. Es gibt keine wissenschaftliche Zuständigkeits-Teilung ohne einigermaßen gleichstrukturierte Begriffe. Niemand wird behaupten, die theologische Lehre von der Trinität könnte ein mathematisches Zahlen-Problem erledigen, und die umgekehrte Behauptung, die Mathematik könnte die Lehre von der Trinität erledigen, wäre ebenso sinnlos, es sei denn, daß sie nur besagen will, die Theologie sei überhaupt keine Wissenschaft. Angesichts der heute gängigen Begriffe von Wissenschaft und Wissenschaftlichkeit haben die Theologen schon viel erreicht, wenn sie sich solcher Einmischungen theologie-fremder Wissenschaften erwehren, mag es sich dabei auch um apologetisch verwertbare Abstützungen handeln.

Der Ausdruck *erledigen* entspricht eigentlich nicht Petersons theologischer Sprache, wie er sie spricht, wenn er nicht polemisch-

absprecherisch negiert oder in die Sprache der Wert-Philosophie zurückfällt. Erledigt wird nicht nur ein enormer Sachbereich und eine ganze Welt von Bildern und Spiegelungen, von senkrechten Analogien (sofern sie von unten nach oben gehen), von Symbolen und Vergleichen, sondern außerdem auch der „beispielhafte" Vertreter solchen unzulässigen Tuns, der Bischof Eusebius von Caesarea als christlicher Theologe, als Exeget, als Historiker und als ein „politischer" Charakter. Erledigt wird aber außerdem noch schnell mit einem Schlußsatz *nominatim* meine juristisch-staatsrechtswissenschaftliche Schrift „Politische Theologie" aus dem Jahre 1922, deren Untertitel „Vier Kapitel zur Lehre von der Souveränität" ebenso verschwiegen wird wie die Vorbemerkung vom November 1933 zur 2. Auflage vom Jahre 1934 mit ihrem Hinweis auf die Formel „le roi règne et ne gouverne pas". Das alles ist aus einem sachlichen Grunde zu bedauern, denn dadurch wird ein wichtiges, von Peterson selbst in seiner Schrift „Was ist Theologie?" 1925 aufgeworfenes Problem verstellt: das Verhältnis von Theologie und Rechtswissenschaft als zweier Wissenschaften, die in weitem Maße mit strukturell-kompatiblen Begriffen arbeiten.

Peterson weiß in andern Fällen theologische von andern wissenschaftlichen Erledigungen zu unterscheiden. So hat er das Buch von *Edgar Salin,* Civitas Dei, 1926, in einer Besprechung (Schmollers Jahrbuch Bd. 50, 1926, S. 175) erledigt, indem er sagt: „Es ist kaum ein Satz in dem Buch, zu dem nicht entweder der Theologe oder der ‚Wissenschaftler' seinen Widerspruch anzumelden hätte." Hier betont er auch, daß der Theologe, „der ja letzthin immer zugleich Advokat ist", des unparteiischen

Interesses eines „Wissenschaftlers“ nicht fähig ist. Uns geht es hier um die begriffliche Struktur seiner Antithese von Theologie und *Politik.* Theologie ist nicht dasselbe wie Religion oder Glaube oder numinoses Erbeben. Theologie will eine Wissenschaft sein und bleibt es auch, solange es einem total andern Wissenschaftsbegriff nicht gelingt, die Religion und ihre Theologie in die Untergründe seiner Art von Weltlichkeit zu verdrängen und sie als Anachronismus und Neurose psychoanalytisch zu liquidieren. Der kompatible Gegenbegriff gegen die Theologie als Wissenschaft ist hier eine andere Wissenschaft, die mehr sein muß als eine bloße Hilfswissenschaft oder Methode.

Welche? Politik ist keine Wissenschaft, Soziologie oder Politologie ist als „exakte“ Methode keine der Theologie kompatible Wissenschaft. Das Verhältnis von Theologie und Metaphysik bleibt unklar. Um die Geschichtswissenschaft der ersten christlichen Jahrhunderte, wie in der eben genannten *Salin*-Besprechung, kann es sich nicht handeln. Auch nicht um das, was Peterson die „zweifelhaftesten aller Wissenschaften, die sogenannten Geisteswissenschaften“ genannt hat (Was ist Theologie? 1925, S. 23). Es bleibt also wohl nur die Schwesterwissenschaft der Theologie, die — noch nicht in Historie aufgelöste — Rechtswissenschaft, wie sie im christlichen Mittelalter aus bloßer Kasuistik zu einer systematischen Wissenschaft entwickelt worden ist. Ein protestantischer Kirchenrechtslehrer, *Rudolf Sohm,* war einer ihrer letzten großen Repräsentanten. Hans Barion, der Kanonist, Ecclesiologe, Rechtshistoriker und Verfassungsjurist, der zum 100. Geburtstage Sohms (Deutsche Rechtswissenschaft, 1942, S. 47—51) dessen gültige Interpretation gegeben hat, ist für uns

Sohms legitimer Nachfolger von der römisch-katholischen Seite her. Der rechtsgeschichtliche Zusammenhang braucht hier nicht dargelegt zu werden. Barion sieht im Codex Iuris Canonici eine „schon zu vorbildlicher Annäherung an das göttliche Kirchenrecht gelangte innere Ordnung der Rechtskirche" (Säkularisation und Utopie, Ebracher Studien 1967, S. 190). Im übrigen genügt hier die Zitierung einer typischen Äußerung von *Max Weber*, an die ich gedacht habe, als ich seinen Namen in meinem Esay von 1923 über den Römischen Katholizismus nannte. Max Weber erinnert daran, daß es das Recht der Römischen Kirche war, das „wie kein anderes heiliges Recht *eine rationale Satzung*" geschaffen hat, wie sie auch das römische Recht nicht kannte; dann fährt er fort:

> *Eine Analogie zu den Muftis, Rabbinen und Geonim stellten erst die gegenreformatorischen Beichtväter und directeurs de l'âme und, in den altprotestantischen Kirchen, Pastoren dar, deren seelsorgerische Kasuistik denn auch, wenigstens auf katholischem Boden, gewisse entfernte Ähnlichkeiten mit den talmudischen Produkten aufweist. Aber alles unterstand hier der Kontrolle der zentralen Behörden der Kurie, und nur durch deren höchst elastische Anordnungen erfolgte die Fortbildung der bindenden ethisch-sozialen Normen. Dadurch ist hier das zwischen sakralem und profanem Recht sonst nirgends bestehende Verhältnis entstanden: daß das kanonische Recht für das profane Recht geradezu einer der Führer auf dem Wege zur Rationalität wurde. Und zwar infolge des rationalen „Anstalts"-Charakters der katholischen Kirche, der sonst sich nirgends wiederfindet.* (Wirtschaft und Gesellschaft, 4. Aufl., S. 480/481.)

Ich muß mich hüten, hier nicht von neuem ins *Elogium* zu geraten. Theologie und Jurisprudenz haben in zwei einander oft feindlichen *Fakultäten* ihre Institutionalisierung gefunden und

in der Rivalität von Kanonisten und Legisten eine wissenschaftliche Leistung von säkularer Bedeutung, ein *jus utrumque*, gebildet. Davon ist in meinen Äußerungen zur Politischen Theologie die Rede[1]. Die wissenschaftliche Begriffsbildung dieser beiden Fakultäten hat vergleichbare und transponierbare Begriffe und gemeinsame systematische Begriffsfelder geschaffen, zwischen denen sogar enharmonische Verwechslungen zulässig und sinnvoll werden. Das ist nur eine Frage der richtigen Temperierung der Instrumente. Politisch ist — in diesem Zusammenhang — der Legist, als Stand einer konkreten Ordnung, die zum *Staat* gehört; theologisch ist hier der Kanonist, der als Kleriker in der konkreten Ordnung *Kirche* steht. Der Prototyp der Politischen Theologie aber, den Peterson herausstellt, der des Arianismus verdächtige Bischof Eusebius von Caesarea, ist eine kirch-

[1] Alles, was ich zu dem Thema *Politische Theologie* geäußert habe, sind Aussagen eines Juristen über eine rechtstheoretisch und rechtspraktisch sich aufdrängende, systematische Struktur-Verwandtschaft von theologischen und juristischen Begriffen. Das bewegt sich in dem Bereich rechtsgeschichtlicher und soziologischer Forschung. August Comte würde darin nicht mehr erkennen als einen Beleg für seine These, daß der Legist den Kanonisten abgelöst hat, wie der Metaphysiker den Theologen. Seit Comte haben wir aber viele neue Erfahrungen gemacht, die das unausrottbare Legitimierungsbedürfnis jedes Menschen betreffen. Meine Schrift „Politische Theologie" von 1922 trägt den Untertitel „Vier Kapitel zur Soziologie des Souveränitätsbegriffes"; davon sind die ersten drei Kapitel in der Erinnerungsgabe für Max Weber 1922 erschienen, darunter das zweite mit seiner Entwicklung des *Dezisionismus* am Beispiel des Thomas Hobbes, und das dritte mit seiner Überschrift *Politische Theologie*. Ich würde es nicht wagen, als Nicht-Theologe mit Theologen in eine Auseinandersetzung über theologische Fragen der Trinität einzutreten. Wie es Laientheologen mit ihren diesbezüglichen Bemühungen ergeht, lehrt uns der traurige Fall Donoso Cortés.

lich-theologische Figur in einer Situation, in der die Kirche nicht einem Staat, sondern einem noch heidnischen *Imperium* gegenübersteht, das sich bemüht, christlich zu werden.

Noch vor seiner Konversion zum Katholizismus hat Peterson in einer längeren Anmerkung seines Vortrages „Was ist Theologie?" (1925) der *juristischen* Sprache eine ganz ungewöhnliche Bedeutung für die Theologie zugesprochen, indem er die Sprache des Neuen Testaments in eine enge Beziehung zum Recht setzt. Dogma und Sakrament, sagt er, sind Termini der juristischen Sprache, weil sie beide der *Vollzug* des inkarnierten Wortes Gottes sind und mehr als nur Predigt und Exegese. Das wird als ein „Wesenszug im Charakter der neutestamentlichen Offenbarung" bezeichnet. Dogma und Theologie sind nicht nur ein Abschluß, wie die Inkarnation ein Abschluß des Alten Testamentes war, sondern „zugleich noch etwas, was alles prophetische Wort *nicht* war, ein Vollzug". Die „begriffliche Eindeutigkeit" des Dogmas bringt auch den „eindeutig endgültigen Charakter der Logosoffenbarung zum Ausdruck". Kurz, es ist erstaunlich, mit welcher Klarheit hier erkannt und ausgesprochen wird, daß Dezisionismus und Präzisionismus zum Vollzug des Wortes Gottes gehören und daß der Mensch durch eine Ablehnung der damit geforderten Juridifizierung die Unmittelbarkeit des Charismas in eine sich selbst zerstörende Irrationalität verwandelt. In einer Anmerkung zu dem Briefwechsel mit Harnack (*Hochland*, November 1932, Traktate S. 321) erklärte Peterson, die konfessionelle Auseinandersetzung in Deutschland habe — 1932 — „eigentlich nur auf dem Gebiete der politischen Theologie noch einigermaßen realen Charakter. Das spezifisch Neue und christ-

liche (gegenüber dem ‚heiligen' Recht) ist freilich im Kirchenrecht und nicht im heiligen Recht enthalten" (Anm. 14 zu dem Vortrag über die Kirche von 1929). Dieses Wissen um den juristischen Charakter des Vollzugs und diese offene Anerkennung eines eigengesetzlichen Mediums ist in der Tat erstaunlich. Noch erstaunlicher ist es, daß solche Erklärungen in einer kurz darauf folgenden Abhandlung über Politische Theologie stillschweigend unter den Tisch fallen können. In dem fachwissenschaftlichen Aufsatz „Göttliche Monarchie" von 1931 (S. 562) hieß es — im Unterschied zu dem politisierenden Eusebius — von *Tertullian*, daß er den Gedanken der Göttlichen Monarchie *juridifiziert* habe. Hier klingt vielleicht eine Kritik des Juristischen mit, doch bleibt es bei einer, wenn auch beiläufigen Bemerkung, in welcher die Eigenständigkeit juristischer, auf den Vollzug gerichteter Exaktheit gegenüber theologischer Wissenschaftlichkeit noch anerkannt ist.

Für eine Besinnung auf die theologischen Möglichkeiten spezifisch juristischen Denkens ist *Tertullian* der Prototyp. Er wird in Petersons Abhandlung 1935 noch erwähnt, aber nicht mehr als der juridifizierende Theologe im Unterschied zu dem politisierenden Theologen Eusebius, sondern nur noch mit einer Kritik seiner theologisch fehlerhaften „staatsrechtlichen" Interpretation der Lehre von der Trinität. Für ein Gesamtbild des Verhältnisses von Theologie und Jurisprudenz bleibt es jedoch als Testfall von alles beherrschender Bedeutung, daß der Jurist Tertullian, im entscheidenden Augenblick der Institutionalisierung, am *Charisma des Märtyrers* festgehalten hat und der vollen Umwandlung des Charismas in ein Amts-Charisma widersprach. Das war der

heils- und weltgeschichtliche Augenblick, in dem das „extra ecclesiam nulla salus" durch den hl. Cyprian formuliert worden ist. Das dreibändige Werk von Arnold T. Ehrhardt, das den Gesamt-Titel „Politische Metaphysik von Solon bis Augustinus" führt, behandelt diesen Moment im zweiten Band (Tübingen 1959) unter dem Titel „Die christliche Revolution". Der juristischen Theorie der Kirche, die Tertullian gefunden hatte, gab erst Cyprian die Formulierung, die eine juristische Organisation „perfekt" machte (so Arnold T. Ehrhardt in dem Kapitel: Die Afrikanische Kirche II, S. 134—181), während gerade der Jurist Tertullian sich dieser Art von juristischer Perfektion widersetzte, indem er an dem nichtamtlichen Charisma des Märtyrers festhielt, das Cyprian zugunsten des priesterlichen Amts-Charismas verneinte. Ehrhardt bemerkt (II S. 165), daß das Wort *clerus* seit Cyprian die „technische" Bedeutung der Unterscheidung der ordinierten Geistlichkeit vom Volk, *laos* den Laien enthielt:

> *Abgeleitet von dem Gebrauch des Wortes in Acta I, 17 bezeichnete diese sprachliche Entwicklung die Einführung der Lehre von der apostolischen Sukzession im strikten Sinne in das Bewußtsein der christlichen Laienschaft. Damit war dann auch die volle rechtliche Organisation der Kirche im Westen des Reichs vollzogen.*

Es verdient Beachtung, daß Arnold Ehrhardt, obwohl er in seiner wissenschaftlichen Entwicklung von der Rechtsgeschichte herkommt, hier das Wort „technisch" gebraucht und nicht „juristisch" sagt — vielleicht aus einem Mißtrauen heraus, das in Verbindung mit seinem Übergang von der Rechtswissenschaft zur Theologie entstehen konnte.

Nur in dem Licht der Antithese: *theologisch-juristisch* hat der Satz „Theologisch ist der politische Monotheismus erledigt“ einen wissenschaftlich präzisen Sinn. Wie will eine Theologie, die sich von der Politik entschieden absetzt, eine politische Größe oder einen politischen Anspruch theologisch *erledigen?* Wenn *Theologisch* und *Politisch* zwei inhaltlich getrennte Bereiche sind — *toto caelo* verschieden —, dann kann eine *politische* Frage nur *politisch* erledigt werden. Der Theologe könnte seine Erledigung von Angelegenheiten des politischen Bereichs nur in der Weise beachtlich aussprechen, daß er sich selber als eine politische Größe mit politischen Ansprüchen etabliert. Erteilt er auf eine politische Frage eine theologische Antwort, so ist das entweder ein simpler Verzicht auf die Welt und den Bereich des Politischen, oder aber ein Versuch, sich direkte oder indirekte Einwirkungen oder Auswirkungen für den Bereich des Politischen vorzubehalten. Es ist also entweder ein Verzicht auf jede theologische Zuständigkeit für politische Fragen; der Theologe hält sich rein in seinem reinen Element; oder aber die Eröffnung eines Kompetenzkonflikts, eine Art Litiskontestation. Der Satz „Theologisch ist der politische Monotheismus erledigt“ impliziert dann Ansprüche auf Entscheidungsbefugnisse des Theologen auch im politischen Bereich und einen Anspruch auf Autorität gegenüber der politischen Macht, ein Anspruch, der um so intensiver politisch wird, je höher die theologische Autorität über der politischen Macht zu stehen beansprucht. In diesem Fall der Eröffnung eines Kompetenzkonflikts macht die theologische Seite den Charakter des Menschen als eines aus Geist und Materie, Seele und Leib zusammengesetzten Doppel-Wesens geltend, die Mischung von zwei Naturen.

Das setzt im Grunde gemeinsame christlich-theologische Vorstellungen vom Wesen des Menschen voraus und eine Verschiedenheit der Verständigungsmöglichkeiten zwischen christlichen und anderen Völkern und Regierungen. Immer bleibt die Möglichkeit eines „Konkordates" ein spezifisches Problem, weil jeder Konfliktspartner dem andern „unsaubere" Vermischungen von Theologie und Politik und Politik und Theologie zum Vorwurf machen kann. Der Konflikt wird dadurch nur verschärft und nur noch intensiver politisch. Bleibt dann der Theologe bei seiner theologischen Entscheidung, so hat er eine politische Frage theologisch entschieden und eine politische Kompetenz für sich in Anspruch genommen.

Die Aussagekraft des anspruchsvollen und scheinbar so überlegenen Verdikts geht nicht über eine scharfe, aber nur abstrakt-absolute Zuständigkeits- oder Unzuständigkeitserklärung hinaus. Alles übrige ist Aequivokation. Ein Konflikt ist immer ein Streit von Organisationen und Institutionen im Sinne konkreter Ordnungen, ein Streit von *Instanzen* und nicht von *Substanzen*. Die Substanzen müssen erst eine *Form* gefunden, sie müssen sich irgendwie *formiert* haben, ehe sie überhaupt als streitfähige Subjekte, als *parties belligérantes*, einander entgegentreten können. Die Unterscheidung von *Substanz* und *Instanz* mag nach Aristotelischem Hylomorphismus klingen; sie hat jedenfalls ihren praktischen Sinn und ihre theoretische Richtigkeit. Der Kompetenzkonflikt muß, wenn die beiden Konfliktspartner sich nicht über eine gegenseitige Mit-Bestimmung „konkordieren", so enden, wie ihn die konfessionellen Bürgerkriege des 16. und 17. Jahrhunderts beendet haben: *entweder* mit einer präzisen Antwort auf

das große *Quis judicabit? oder* mit einer ebenso präzisen *Itio in Partes*, das heißt: mit einer raumhaft klaren territorialen oder regionalen Abgrenzung, einem *Cuius regio eius religio.* In der Zwischenzeit und im Zwischenzustand der „unsauberen Mischung" weisen sich die beiden Konfliktspartner unaufhörlich gegenseitig in die Schranken ihrer Fakultät und rufen einander zu: *Silete in munere alieno!* Damit beginnt eine neue Epoche der Wissenschaft des Völkerrechts, die rationale und humane Hegung des Staatenkrieges im Jus publicum Europaeum.

Die Augustinische Lehre von den zwei verschiedenen Reichen wird bis zum Jüngsten Tage immer von neuem vor diesem Doppelpunkt der offen bleibenden Frage stehen: *Quis judicabit? Quis interpretabitur?* Wer entscheidet *in concreto* für den in kreatürlicher Eigenständigkeit handelnden Menschen die Frage, was Geistlich und was Weltlich ist und wie es sich mit den *res mixtae* verhält, die nun einmal in dem Interim zwischen der Ankunft und der Wiederkunft des Herrn die ganze irdische Existenz dieses geistig-weltlichen, spiritual-temporalen Doppelwesens *Mensch* ausmachen? Es ist die große Thomas-Hobbes-Frage, die in meiner Schrift „Politische Theologie" von 1922 bereits in den Mittelpunkt der Darlegung gestellt ist und dort zu einer Theorie des Dezisionismus und der Eigengesetzlichkeit des Vollzugs geführt hat. Es ist, wie man sieht, die Frage nach der Legitimierung von Reformation und Revolution, nach dem *jus reformandi* und dann, im folgenden Stadium, die strukturandere Frage nach dem *jus revolutionis.* Hans Barion hat (in der Savigny-Zeitschrift, Kan. Abt. 46, 1960, S. 500) darauf hingewiesen, daß die staatliche Souveränitätslehre des Thomas Hobbes

der hierokratischen Lehre des Johannes von Salisbury antithetisch genau entspricht. In meinem Hobbes-Aufsatz „Die vollendete Reformation“ (Der Staat 4 [1965], S. 63) habe ich darauf aufmerksam gemacht, daß damit ein neuer geschichtlicher Horizont für die Hobbes-Interpretation eröffnet ist.

# Nachwort

## Zur heutigen Lage des Problems: Die Legitimität der Neuzeit

Erik Petersons legendär gewordene Erledigung jeder Politischen Theologie will eine *theologische* Negierung sein, von Seiten der Theologie einer trinitär-monotheistischen Religion, die sich absolut setzt. Unsere Analyse seiner Abhandlung vom Jahre 1935 über den politischen Monotheismus hat sich auf das Verhältnis ihrer sachlichen Argumentation zu ihrer Schlußthese beschränkt. Petersons Horizont umfaßt nur den politischen Monotheismus der hellenistischen Philosophie, also nur eine Metaphysik oder eine Religionsphilosophie. Das große und aktuelle Thema selbst, Politische Theologie und Politische Metaphysik, ist durch unsere Einzel-Untersuchung einer wissenschaftlichen Legende noch nicht in Angriff genommen. Wir warten die Auseinandersetzung mit Peterson ab, die Hans Barion in seinem *Epirrhosis*-Beitrag (1968) für notwendig erklärt hat und versuchen, zum Abschluß unserer vorliegenden Spezial-Untersuchung einige Linien zu ziehen, die den Horizont des Problems in seiner heutigen Lage erkennen lassen.

Das geschieht am besten im Hinblick auf das Buch „Die Legitimität der Neuzeit" von Hans Blumenberg (Suhrkamp-Verlag, Frankfurt a. M. 1966). Dieses Buch setzt die Nicht-Absolutheit

absolut und unternimmt eine *wissenschaftliche* Negierung jeder Politischen Theologie, wissenschaftlich im Sinne eines Wissenschaftsbegriffes, der keinerlei Weiterwirkungen oder Umbesetzungen aus der Heilslehre einer sich absolut setzenden Religion gelten läßt. Derartige Umbesetzungen sind ihm nur tragische Hypotheken aus vergangenen Epochen. Ihre restlose Liquidierung gehört zur Weltlichkeit der enttheologisierten Neu-Zeit und bleibt ihr „dauerndes kritisches Officium" (S. 61).

Eine solche Mahnung ist unüberhörbar. Die klaren Thesen und das überwältigende Material des ungewöhnlichen Buches dienen uns als Anstoß, unsererseits vom Juristischen her einige Aussagen über die heutige Lage des Problems zu machen. Blumenbergs pauschale Vermischung meiner Thesen mit allen möglichen konfusen Parallelisierungen religiöser, eschatologischer und politischer Vorstellungen (auf S. 18) kann Anlaß zu Mißverständnissen geben. Es hätte Beachtung verdient, daß meine Bemühung um die Politische Theologie sich nicht in irgendeiner diffusen Metaphysik bewegt, sondern den klassischen Fall einer Umbesetzung mit Hilfe spezifischer Begriffe betrifft, die sich innerhalb des systematischen Denkens der beiden geschichtlich höchstentwickelten und höchstformierten Stellengefüge des „occidentalen Rationalismus" ergeben haben, nämlich zwischen der katholischen *Kirche* mit ihrer ganzen juridischen Rationalität und dem — auch noch in dem System des Thomas Hobbes als christlich vorausgesetzten — *Staat des Jus publicum Europaeum.* Diesem Staat ist der bis auf den heutigen Tag größte rationale „Fortschritt" der Menschheit in der völkerrechtlichen Lehre vom Kriege gelungen, nämlich die Unterscheidung von Feind und

Verbrecher und damit die einzig mögliche Grundlage für eine Lehre von der Neutralität eines Staates in Kriegen anderer Staaten. *Das* gehört für *mich* und meine Politische Theologie zur Epochenwende der Neuzeit. Auf der „Epochenschwelle" dieser Wende ertönte das *Silete Theologi!* des Albericus Gentilis, eines Zeitgenossen, Landsmannes und — wenn auch glücklicheren — Schicksalgenossen des Nolaners Giordano Bruno.

Für Blumenberg ist „Säkularisation eine Kategorie des geschichtlichen Unrechts". Er sucht sie als solche zu entlarven und hofft, ihre Übersetzungen und Umbesetzungen in einer Legitimität der Neuzeit zu *überwinden*. Mit seinem Buchtitel „Legitimität der Neuzeit" hat er eine juristische Flagge gehißt. Seine Herausforderung scheint um so größer, weil sein Wort „Legitimität" über hundert Jahre hindurch ein Monopol dynastischer Legitimität war, d. h. für eine Rechtfertigung aus Dauer, Alter, Herkommen und Tradition, für eine „historische" Rechtfertigung aus der Vergangenheit und für eine „historische Schule des Rechts", der ihre fortschrittlichen und revolutionären Gegner den Vorwurf machten, sie rechtfertige das Unrecht von Heute mit dem Unrecht von Gestern. Das scheint jetzt einfach auf den Kopf gestellt zu werden, durch eine Rechtfertigung vom Neuen her. Die ungewöhnliche Leistung Blumenbergs könnte von eiligen Verwertern in die Trivialitäten eines David Friedrich Strauß überführt werden, an die wir oben (I 3, S. 35/36) erinnert haben.

Deshalb liegt es nahe, eine Rechtfertigung durch eine betont rationale und „gesetzmäßige" (S. 313) Erkenntnis nicht als Legitimität, sondern als *Legalität* zu kennzeichnen, nämlich im Hin-

blick auf ihre strenge, Ausnahmen oder Durchbrechungen nicht zulassende Unverbrüchlichkeit des „Gesetzes". Leider lastet aber gerade auf dem Gesetzesbegriff eine ganz besonders tragische Hypothek uralter theologischer und metaphysischer Antithesen, die infolge eines modern-wissenschaftlichen „Natur-Gesetzes" nur noch undurchdringlicher zu werden scheint, weil das Recht im Sinne von Freiheit dem Gesetz als Mittel des Zwanges entgegensteht. Ich erinnere an den theologischen Gegensatz von Altem und Neuem Testament, der das *Gesetz* gegen das *Evangelium* stellt, an die Verschiedenheit des vor- und nachexilischen Gesetzesbegriffs innerhalb des Alten Testamentes, an die Verwirrung, die daraus entsteht, daß man sich daran gewöhnt hat, das griechische Wort *Nomos* mit *Gesetz* zu verdeutschen[1].

Im heutigen Sprachgebrauch bedeutet Legitimität *rechtmäßig*, Legalität *gesetzmäßig*. Legalität ist ein Funktionsmodus der staatlichen oder einer sonstigen, berechenbar funktionierenden Bürokratie. Aus dem gesetzmäßigen Funktionieren eines Verfahrensablaufs könnte nur Legalität als die kompatible Art der Rechtfertigung der Neuzeit in Betracht kommen. Legitimität würde eine ganze Konterbande alter Begriffe und Umbesetzungen mit sich führen und könnte Tradition, Erbe, Vaterschaft und die

---

[1] Die Behauptung Philos von Alexandrien, das Wort *Nomos* (mit dem Akzent auf der vorletzten Silbe) komme bei Homer nicht vor, ist noch von Jean Bodin und Blaise Pascal nachgesprochen worden; darüber Carl Schmitt in dem Beitrag *Nomos — Nahme — Name*, zur Festschrift für *P. Erich Przywara* S. J. Der beständige Aufbruch, herausgegeben von Siegfried Behn, Nürnberg (Glock und Lutz) 1957, S. 92—105.

Nekromantik des Alten decken. Freilich gehen solche Unterscheidungen schließlich auf die Soziologie Max Webers zurück, der in Blumenbergs Buch nicht vorkommt.

Dennoch bleibt er ein Hauptvertreter folgenreichster Säkularisationen, nicht etwa nur mit seiner berühmten Lehre von der irrationalen charismatischen Legitimität als der eigentlichen Quelle aller revolutionären Rechtfertigung im Gegensatz zur Legalität. Für die französische Revolution von 1789 war *Legalität* eine höhere und gültigere, rationale und neue *Art der Legitimität;* sie war eine Botschaft der Göttin der Vernunft, das Neue gegenüber dem Alten. Inzwischen haben politische Erfahrungen und volkspädagogische, durch Bert Brecht vermittelte Aufklärungen dazu beigetragen, daß Legalität nur noch als Gangsterparole verstanden wird. Wer heute betonen will, daß er *Recht* hat und daß seine Aussprüche gerechtfertigt sind, verwendet dafür meistens das Wort *legitim,* und nicht *legal,* selbst dann, wenn er sich durch ein von ihm selbst erlassenes Gesetz seine Rechtsgrundlage verschafft hat und alle Bedingungen der Möglichkeit eines Gesetzes — Konsens, öffentliche Meinung, Steuerung der Faktoren des Gesetzgebungsverfahrens — beherrscht, so daß seine Ermächtigung auch wissenschaftlich eine wirkliche Selbst-Ermächtigung genannt werden kann.

Wenn es streng gesetzmäßig zugeht, Ausnahmen perhorresziert, Mutationen verdächtig, Wunder geradezu Sabotageakte sind, dann liegt die Frage nahe, woher denn bei solcher Gesetzmäßigkeit das ununterbrochen Neue kommen soll. Doch würde diese Frage den Sinn der Ablehnung von Wunder, Ausnahme,

Voluntarismus und Dezisionismus nicht treffen. Im Grunde geht es Blumenberg um die Selbstermächtigung des Menschen und um die Wißbegierde des Menschen. Von dieser sagt er ausdrücklich, daß sie „im Grunde rechtfertigungs*un*bedürftig" ist (S. 393). „Die Erkenntnis bedarf keiner Rechtfertigung, sie rechtfertigt sich selbst; sie verdankt sich nicht Gott, hat nichts mehr von Erleuchtung und gnädigem Teilhabenlassen, sondern ruht in ihrer eigenen Evidenz, der sich Gott und Mensch nicht entziehen können" (S. 395). Das ist es. Der Autismus ist der Argumentation immanent. Ihre Immanenz, die sich polemisch gegen eine theologische Transzendenz richtet, ist nichts anderes als Selbst-Ermächtigung. Freilich spricht Blumenberg auch die Sprache der Wertphilosophie, deren Logik nicht nur Umwertungen, sondern auch Entwertungen, Wertloserklärungen und sogar Unwert-Erklärungen mit sich bringt und dadurch zu einem Vehikel schärfster Aggressivität werden kann. Fragen wie Legitimität oder Legalität gehen dadurch in der allgemeinen Konvertibilität der Werte unter. Diese Seite der Sache, die „Tyrannei der Werte" und ihre Rechtfertigung der Vernichtung des Unwertes, kann hier nur mit einem Hinweis angedeutet werden (vgl. die Ebracher Festschrift für Ernst Forsthoff, Stuttgart 1967, S. 37—63; dort auch der für die Antinomie von Planung und Fortschritt wichtige Aufsatz von Hans-Joachim Arndt, Die Figur des Plans als Utopie der Bewahrung, S. 119 ff.). Von einer sich selbst ermächtigenden Neuheit her ist die Ablehnung jeder Rechtfertigungsbedürftigkeit durchaus folgerichtig. Warum braucht sich das wirklich Neue vor dem vorhandenen, dem Neuen im Wege stehenden Alten zu rechtfertigen? Dieses Alte ist ja nicht mehr

wirklich. Die inneren Aporien des Widerspruchs von Planung und Neuheit sind allerdings groß und müssen die immanente Aggressivität des entfesselten Neuen noch vermehren und verschärfen. Bei dieser Problemlage wirkt das lateinische Wort *curiositas* als Bezeichnung für Wißbegierde geradezu verharmlosend. Vielleicht wäre das griechische Wort *tolma* (vgl. Legitimität der Neuzeit, S. 269) treffender, weil es als ein Ausdruck für Kühnheit und Freude an der Gefahr die Rechtfertigungs*un*bedürftigkeit impliziert. Dagegen wäre das alte Wort *Hybris* der Neuzeit wohl nicht mehr an der Zeit und nur noch ein ohnmächtiges Gejammer mit theologischem Einschlag.

Ich möchte nicht den Eindruck erwecken, als wollte ich mit solchen Hinweisen in die Auseinandersetzung mit einem Buch eintreten, dessen theologisches, anthropologisches und kosmologisches Wissen erstaunliche neue Horizonte eröffnet und dessen Belehrungen für mich fruchtbar geworden sind. Nicht einmal der Anfang oder Versuch einer solchen Auseinandersetzung wäre hier am Platze, wo nur ein Nachwort zu der Einzelanalyse einer theologischen Abhandlung beabsichtigt ist, die das Problem der Politischen Theologie mit einer Eusebius-Augustinus-Konfrontation abschließt und damit großen Erfolg gehabt hat. Ich kann nicht einmal mit einem Referat über die für mich wichtigsten Stellen des Buches beginnen, etwa über Tertullian (Legitimität der Neuzeit S. 282/283) und seinen spezifisch-theologischen Dezisionismus (vgl. meinen Vortrag über die drei Arten des rechtswissenschaftlichen Denkens, 1936, S. 25/26) und kann hier auch nicht in das für unsern Zusammenhang zentrale Problem eintreten, dessen Darlegung einen besonderen Höhepunkt in Blu-

menbergs Kritik bedeutet: das Verhältnis des hl. Augustinus zur Gnosis. Ich müßte die Interpretation von Buch 21, 1-8 der Civitas Dei (S. 309) erörtern und außerdem versuchen, die schwierige *tanta novitas*-Stelle im Buch 12, cap. 21 der Civitas Dei richtig zu deuten, mit allen ihren Implikationen von ewiger Wiederkehr und ewiger Glückseligkeit des menschlichen Individuums, supralapsarischer Prädestination und göttlicher Allmacht[2]. Das alles in einem Nachwort anzubringen, wäre schon als Einfall absurd.

Dagegen bedarf es noch eines Hinweises auf das Kriterium des Politischen und der Politischen Theologie, nämlich auf die Unterscheidung von Freund und Feind. Peterson beruft sich für die Lehre von der christlichen Trinität entscheidend auf eine Stelle bei Gregor von Nazianz (Oratio theol. III, 2), in deren Kern folgende Formulierung steht:

> Das Eine — *to Hen* — ist immer im Aufruhr — *stasiatson* — gegen sich selbst — *pros heauton.*

Mitten in der einwandfreiesten Formulierung des schwierigen Dogmas begegnet uns das Wort *stasis*, im Sinne von *Aufruhr.*

---

[2] Dort ist von der *liberatio nova* die Rede, von der ewigen Seligkeit, die den von Gott Prädestinierten zuteil wird und die keine Rückkehr in die Kreisläufe der ewigen Wiederkehr erfordern darf, weil sonst die Glückseligkeit doch nicht die wahre, neue *liberatio* wäre. *Si autem in natura immortali fit tanta novitas nullo repetita, nulla repetenda circuitu: cur in rebus mortalibus fieri non posse contenditur?* Walter Benjamin, der diesen Satz als Motto herausgestellt hat, denkt dabei an eine pessimistische Schrift von Blanqui; vgl. dazu Rolf Tiedemann, Studien zur Philosophie Walter Benjamins, Frankfurter Beiträge zur Soziologie Nr. 16, Frankfurt 1965, S. 103 f. und S. 151, wo irrtümlich Buch XII c. XX (statt c. 21) als Fundstelle genannt wird.

Die Wort- und Begriffsgeschichte von *stasis* verdient in diesem Zusammenhang erwähnt zu werden; sie erstreckt sich von Platon (Sophistes 249—254, und Politeia V, 16, 470) über die Neu-Platoniker und insbesondere Plotin, zu den griechischen Kirchenvätern und Lehrern; in ihr entwickelt sich ein Widerspruch mit spannender Dialektik. *Stasis* bedeutet erstens: *Ruhe*, Ruhelage, Standort, status; der Gegenbegriff ist *kinesis:* Bewegung. *Stasis* bedeutet zweitens aber auch (politische) *Unruhe*, Bewegung, Aufruhr und Bürgerkrieg. Die meisten Lexica der griechischen Sprache stellen die beiden entgegengesetzten Bedeutungen einfach nebeneinander, ohne Erklärungsversuche, die man billigerweise auch nicht von ihnen verlangen darf[3]. Auch das bloße Nebenein-

[3] Eine beachtenswerte Ausnahme macht der Thesaurus Linguae Graecae, 7, 1848/54, Spalte 656/665. Er versucht den auffälligen Wechsel von der Ruhe zur Bewegung dadurch zu erklären, daß er die Entstehung und Bildung einer *Faktion* oder *Partei* als Beziehung eines Standortes oder Standpunktes deutet, wodurch die Brücke von der Ruhe zur Bewegung ohne komplizierte dialektische Evolutionen gefunden zu sein scheint (Sp. 660 unten), und fügt ohne jede Rechthaberei hinzu: *Viderit tamen lector an aptiorem aliquam hujus signif. rationem excogitare possit.* Er verweist auch auf das Beispiel des auf der Bühne einziehenden und um den Chorführer sich bewegenden Chores. Dasselbe Beispiel ist bei *Plotin* dialektisch verwertet (vgl. Maurice de Gandillac, La sagesse de Plotin, 1952, S. 185, in dem Kapitel Deux en Un). Im Neuen Testament bedeutet *stasis* Aufruhr oder Tumult (eine Ausnahme nur Hebräer 9,8, wo von der *stasis* der vorderen Hütte die Rede ist). Die stasis in der Passionsgeschichte Jesu — Marc 15,7 und Luk 23,19.25 — wird von christlichen Theologen nicht auf den vorangehenden Einzug Jesu in Jerusalem, sondern auf einen sonst nicht bekannten romfeindlichen oder innerjüdischen Streit bezogen. Der protestantische Theologe Jürgen *Moltmann* hat in einem Vortrag *Politische Theologie* (Fortbildungstagung für Ärzte in Regensburg am 15. Mai 1969) die Tatsache der Kreuzigung Christi durch die Römer politisch-

ander zahlreicher Beispiele eines solchen Gegensatzes bietet eine Fundgrube für die Erkenntnis politischer und politisch-theologischer Phänomene. Hier tritt uns eine wahre politisch-theologische *Stasiologie* im Kern der Lehre von der Trinität entgegen. Das Problem der Feindschaft und des Feindes läßt sich also nicht unterschlagen. Für den Sprachgebrauch der heutigen Welt kommt noch eine bedeutungsvolle linguistische Tatsache innerhalb des englisch-amerikanischen Sprachbereichs aktuell hinzu: das Wort *Foe*, das seit Shakespeare als antiquiert und nur noch „rethorisch" galt, ist seit dem zweiten Weltkrieg zu neuem Leben erwacht. In seinem Beitrag zu der Festschrift *Epirrhosis* (1968) hat George Schwab unter der Überschrift *Enemy or Foe, ein Konflikt der modernen Politik*, diesen symptomatischen Vorgang untersucht.

---

theologisch ausgelegt und gesagt: „Immerhin wurde Jesus nicht providentiell unter der Friedensära des Augustus geboren, sondern im Namen der Pax Romana von Pontius Pilatus gekreuzigt. Das war eine politische Strafe" (S. 12). Dann fährt er fort: „Sicher war Jesus kein jüdischer Freiheitskämpfer, wie die beiden Zeloten gewesen, die mit ihm gekreuzigt worden. Aber daß er in einem tieferen Sinne als sie Aufruhr in die politische Religion Roms gebracht hat, ist nicht zu leugnen. Die christlichen Märtyrer, die in die Arena geschickt wurden, wußten das noch" (S. 12). Das ist richtig. Dagegen scheint mir die Idee einer „Kreuzigung im Namen der Pax Romana" eine anachronistische Rückblendung oder Rejektion aus der modernen Pax Americana in die Zeit des Pilatus zu sein. Die Kreuzigung war eine politische Maßnahme gegen Sklaven und *hors-la-loi*-Gesetzte; sie war das *supplicium sumptum de eo in servilem modum*. Ich habe mich dazu in meinem Büchlein *Ex Captivitate Salus*, 1950, S. 61 geäußert. Im übrigen hat Moltmann recht, wenn er den intensiv politischen Sinn hervorhebt, den die Anbetung eines derartig gekreuzigten Gottes unzerstörbar in sich enthält und der sich nicht ins „rein Theologische" sublimieren läßt.

So wird ein Blick auf das Schicksal des Feindbegriffes in einer folgerichtig entheologisierten und nur noch menschlichen neuen Wirklichkeit für uns unvermeidlich. Darin liegt allerdings wieder eine neue Gefahr: wenn nicht die einer manichäischen Feindschaft von Gott und Teufel, so doch die des „gnostischen Recidivs", wie Blumenberg es nennt. Er hat sich gegen den Vorwurf, eine Verbindung von Gnosis und Neuzeit herzustellen, dadurch gewehrt, daß er den Zusammenhang umkehrt: für ihn ist die Neuzeit die zweite — diesmal aber gelungene — Überwindung der Gnosis, nach dem die erste Überwindung, vor allem die Augustinische, nicht gelungen war (S. 78). Das christliche Mittelalter und die „Einheit seines rationalen Systemwillens" kann infolgedessen dieses Mal aus der Bewältigung der gnostischen Gegenposition begriffen werden.

Die Enttheologisierung enthält dadurch eine Entpolitisierung in dem Sinne, daß die Welt aufhört „politomorph" zu sein. Damit hört auch die Unterscheidung von Freund und Feind als das Kriterium des Politischen auf[4]. Der gnostische Dualismus setzt einen Gott der Liebe, einen welt-fremden Gott, als den Erlöser-Gott gegen den gerechten Gott, den Herrn und Schöpfer dieser bösen Welt. Beide verhalten sich, wenn nicht in beiderseitig aktiv kämpfender Feindschaft, so doch in unüberbrückbarer Fremd-

[4] *Julien Freund*, L'Essence du Politique, Paris, Ed. Sirey, 1965, verwendet die Unterscheidung von Freund und Feind nicht (wie das bei mir geschieht) als Kriterium, sondern als eines der drei *présupposés* (drei Begriffspaare: Befehl-Gehorsam, Privat-Öffentlich, Freund-Feind), diese als wesenhafte Voraussetzungen für eine systematisch strukturierte Theorie des Politischen betrachtet; vgl. dazu meinen Aufsatz *Clausewitz als politischer Denker*, in der Zeitschrift: Der Staat, 6 (1967), Seite 500.

heit, einer Art gefährlichen Kalten Krieges, dessen Feindschaft intensiver sein kann als eine Feindschaft, die sich in der Naivität einer offenen Feldschlacht bekundet und betätigt. Die Zähigkeit und Schwer-Widerlegbarkeit des gnostischen Dualismus beruht weniger auf der Evidenz alter mythischer und metaphorischer Bilder von Licht und Finsternis; sie besteht vielmehr darin, daß ein allmächtiger, allwissender und allgütiger Schöpfergott für die von ihm geschaffene Welt nicht mit einem Erlösergott identisch sein kann. Augustinus verlagert die Schwierigkeit aus der Gottheit in die Freiheit des von Gott geschaffenen und mit Freiheit ausgestatteten Menschen, also in ein Geschöpf, das kraft seiner ihm verliehenen Freiheit die nicht-erlösungsbedürftige Welt Gottes überhaupt erst erlösungsbedürftig macht. Das Geschöpf, das dazu imstande ist, der Mensch, bewährt seine Freiheit nicht durch Taten, sondern durch Untaten. Die Lehre von der Trinität umhüllt die Identität von Schöpfergott und Erlösergott in der Einheit von Vater und Sohn, die beide nicht absolut identisch, aber dennoch „Eins" sind, wobei ein Dualismus von zwei Naturen, Gott-Mensch, in der zweiten Person zur Einheit wird.

Das strukturelle Kernproblem des gnostischen Dualismus von Schöpfergott und Erlösergott beherrscht aber nicht nur jede Heils- und Erlösungsreligion. Es ist in jeder änderungs- und erneuerungsbedürftigen Welt unentrinnbar und unausrottbar immanent gegeben. Man kann die Feindschaft zwischen Menschen nicht dadurch aus der Welt schaffen, daß man die Staatenkriege alten Stils verbietet, eine Weltrevolution propagiert und die Welt-Politik in Welt-Polizei zu verwandeln sucht. Revolu-

tion, im Unterschied zu Reformation, Reform, Revision und Evolution, ist eine feindliche Auseinandersetzung. Der Herr einer zu ändernden, d. h. verfehlten Welt (dem die Änderungsbedürftigkeit zugerechnet wird, weil er sich der Änderung nicht fügen will sondern sich ihr widersetzt) und der Befreier, der Bewirker einer veränderten, neuen Welt können nicht gut Freunde sein. Sie sind sozusagen *von selbst* Feinde. *En temps de révolution tout ce qui est ancien est ennemi* (Mignet). Auch die Reformation der christlichen Kirche im 16. und 17. Jahrhundert ist aus einem christologisch-politischen Konflikt über das *jus reformandi* zu einer politisch-theologischen Revolution geworden. Hegels berühmter Ausspruch über Reformation und Revolution (Encyclopädie § 552) erhält von der Politischen Theologie her seine problemgerechte Fragestellung.

In einem Aufsatz über neue Leviathan-Interpretationen (Der Staat 4 [1965], S. 51—69) habe ich gezeigt, daß Thomas Hobbes die klare staatliche Alternative zum römisch-kirchlichen Entscheidungsmonopol begrifflich-systematisch erreicht und dadurch *die Reformation vollendet* hat. Das war die Frucht einer Epoche, die vom Mittelalter her noch durch die Vorstellung eines *jus reformandi*, von dem eben dadurch erst entstehenden, epochegebundenen „Staat" her bereits durch den Anspruch auf Souveränität bestimmt war. Blumenberg hat für eine entsprechende Betrachtung die „Epochenschwelle" in einer Konfrontation Nicolaus Cusanus — Giardano Bruno (S. 435 ff.) meisterhaft demonstriert. Meine Darlegung zu Thomas Hobbes schließt mit den Worten, daß sein *Leviathan* als Frucht einer Epoche „die Frucht

eines in spezifischer Weise theologisch-politischen Zeitalters" war. In einem späteren Aufsatz „Clausewitz als politischer Denker" (Der Staat 6 [1967] S. 494) habe ich die verschiedenen Arten der Feindschaft gegen Napoleon nachgewiesen, die ideologische Napoleon-Feindschaft Fichtes von der politischen Feindschaft Clausewitz' unterschieden und an einen Satz Goethes erinnert, der während des letzten Krieges 1939—1945 in zahllosen nichtöffentlichen Gesprächen von Goethe-Kennern zitiert und interpretiert worden ist: das berühmte lateinische Motto vor dem 4. Buch von „Dichtung und Wahrheit": *nemo contra deum nisi deus ipse*[5].

---

[5] Clausewitz als politischer Denker. Bemerkungen und Hinweise, in: Der Staat 6 (1967), S. 494. Hugo Ball zitiert das Motto Goethes in seinen Eintragungen vom 17. Juni 1919 (Die Flucht aus der Zeit, 1931, S. 253) ohne weiteren Interpretationsversuch als Beweis dafür, daß die Religion für Goethe ein *menschliches* Anliegen ist, nicht ein Anliegen Gottes, und das *Dämonische* ihm nicht als verneinende, sondern als durchkreuzende Macht gilt. Das Dämonische wäre dann nicht mit dem Teufel gleichgesetzt; das Wort hätte mehr in antiker Bedeutung einen den Heroismus und die Selbstvergötterung nicht ausschließenden Sinn. — Die Frage nach der Herkunft und dem Sinn dieses Mottos wurde nach 1945 zuerst von Adolf Grabowsky aufgeworfen (Trivium Jahrg. III, Heft 4) und dann in einer Reihe von Aufsätzen des Goethe-Jahrbuchs der Goethe-Gesellschaft erörtert. Eduard Spranger (Goethe-Jahrbuch XI, 1949) vermutet, daß entweder Goethe oder Riemer den Ausdruck geprägt und für alt, nämlich aus Zincgrefs Apophthegmata stammend, ausgegeben haben. Aus der weiteren Reihe der folgenden Deutungsversuche im Goethe-Jahrbuch (Christian Janentzky, Siegfried Scheibe, Momme Mommsen) interessiert uns hier besonders der von M. Mommsen im XIII. Band, S. 86-104, wegen des Zusammenhangs mit Napoleon. Mommsen zitiert auch (S. 99) die von mir in meinem Clausewitz-Aufsatz herangezogene Tagebucheintragung Goethes über Fichte und Napoleon vom August 1806.

Der Gedanke selbst ist alt. Wenn jeder Einheit eine Zweiheit und infolgedessen eine Aufruhrmöglichkeit, eine *stasis*, immanent ist, dann scheint die Theologie „Stasiologie“ zu werden. Der Ausspruch Goethes — den er wohl selbst in lateinischer Sprache formuliert hat — ist christologischer Herkunft. Er stammt, wie ich festgestellt habe, aus den Fragmenten „Catharina von Siena“ von Jakob Michael Lenz, in denen Catharina, auf der Flucht vor ihrem Vater, klagt:

*Mein Vater blickte wie ein liebender,*
*Gekränkter Gott mich drohend an.*
*Doch hätt' er beide Hände ausgestreckt —*
Gott gegen Gott
(sie zieht ein kleines Kruzifix aus ihrem Busen und küßt es)
*Errette, rette mich*
*Mein Jesus, dem ich folg, aus seinem Arm! ...*
*Errette, rette mich von meinem Vater*
*Und seiner Liebe, seiner Tyrannei.*

Ich bin sicher, daß das vielbehandelte *Rätsel* jenes Goetheschen Spruches hier seine Entzifferung findet. Blumenberg gibt so viele Beispiele christologischer Einsicht, daß es vielleicht nicht abwegig ist, das Problem der Politischen Theologie unter die Frage nach dem Feind zu stellen und einige Thesen an dem Motto eines Dichters zu orientieren, der keines theologischen Eifers verdächtig ist, wohl aber in einem Gespräch mit dem Kanzler Friedrich von Müller (10. Oktober 1823) sagte: Die Lehre von der Gottheit Christi ist dem Despotismus sehr förderlich, ja Bedürfnis.

Unsere folgenden Thesen versuchen auch keinerlei Fixierung von Blumenbergs Thesen; sie entwerfen nur ein mir jetzt ein-

leuchtendes Gegenbild, um meine eigene Position deutlicher zu erkennen. Die Kernfrage, die sich vom Politischen her für mich ergibt, betrifft die Wirklichkeit eines Feindes, dessen reale Möglichkeit ich auch in einem restlos enttheologisierten Gegenbild noch erkenne. Seine Umbesetzung aus der alten politischen Theologie in eine der Prätention nach total neue, reine Weltlichkeit und humane Menschlichkeit kritisch genau zu beobachten, bleibt in der Tat ein dauerndes Officium jedes wissenschaftlichen Erkenntnisstrebens.

Eine restlos enttheologisierte, modern-wissenschaftliche Erledigung jeder Politischen Theologie könnte sich demgemäß in folgenden Gedanken-Reihen bewegen:

1. Für eine scientistisch-exakt-wissenschaftliche Erkenntnis gibt es keine Theologie als diskutable Wissenschaft mit spezifisch eigenen, wissenschaftlichen Kategorien; es gibt auch keine wissenschaftliche Neue Politische Theologie im Sinne von Um-Besetzungen früherer theologischer Positionen, keine demokratische (statt früherer monotheistischer) und keine revolutionäre (statt früherer gegenrevolutionärer) Politische Theologie; alle enttheologisierten Begriffe schleppen das Erbe ihrer wissenschaftlich-unreinen Herkunft mit sich; es ist nicht mehr möglich, eine Politische Theologie sozusagen *ab ovo* neu zu konstruieren; es gibt überhaupt kein *ovum* in einem alten oder erneuerbaren Sinne mehr; es gibt nur noch ein *novum*; alle Enttheologisierungen, Entpolitisierungen, Entjuridifizierungen, Entideologisierungen, Enthistorisierungen und weitere Serien von Ent-Entungen in Richtung auf eine *tabula rasa* entfallen; es *ent*-tabularisiert sich die *tabula rasa* selbst, die mitsamt der tabula entfällt; die Neue,

rein weltlich-menschliche Wissenschaft ist ein unaufhörlicher Prozeß-Progreß einer durch unaufhörliche menschliche Neugierde weitergetriebenen, nichts-als-weltlich-menschlichen Erkenntnis-Erweiterung und Erkenntnis-Erneuerung.

2. Der in diesem Prozeß sich selbst produzierende Neue Mensch ist kein Neuer Adam, auch kein neuer Prae-Adamit und noch weniger ein Neuer Christus-Adam, sondern das nicht-vorstrukturierte Jeweils-Produkt des von ihm, d. h. von sich selbst in Funktion gesetzten und in Funktion gehaltenen Prozeß-Progresses.

3. Der Prozeß-Progreß produziert nicht nur sich selbst und den Neuen Menschen, sondern auch die Bedingungen der Möglichkeit seiner eigenen Neuheits-Erneuerungen; das bedeutet das Gegenteil einer Schöpfung *aus* dem Nichts, nämlich die Schöpfung *des* Nichts als der Bedingung der Möglichkeit der Selbst-Schöpfung einer stets Neuen Weltlichkeit.

4. Die Freiheit des Menschen ist der höchste Wert; Bedingung der Möglichkeit der Freiheit des Menschen ist die *Wert*freiheit menschlicher Wissenschaft und Erkenntnis; Bedingung des Vollzugs der Wert-Freiheit der Wissenschaft ist die Freiheit der *Verwertung* ihrer Ergebnisse in freier Produktion; Sinngebung der Verwertungsfreiheit der Produktion ist die *Bewertungsfreiheit* im freien Konsum. Das irreversible Syndrom von Wert-Verwertungs- und Bewertungsfreiheit ist die fortschrittliche, wissenschaftlich-technisch-industrielle, freie Gesellschaft.

5. Der in einem Prozeß-Progreß von drei Freiheiten: von Wert-Verwertungs- und Bewertungsfreiheit sich selbst produzie-

rende Neue Mensch ist kein Neuer Gott und die ihm zugeordnete Neue Wissenschaft ist keine Neue Theologie, keine gegengöttliche Selbstvergöttlichung, auch keine neue „religiöse Anthropologie".

6. Der Neue Mensch ist aggressiv im Sinne des unaufhörlichen Fortschritts und unaufhörlicher Neu-Setzungen; er lehnt den Feindbegriff und jede Säkularisierung oder Umbesetzung alter Feindvorstellungen ab; er überholt das Veraltete durch das wissenschaftlich-technisch-industriell Neue; das Alte ist nicht der Feind des Neuen; das Alte erledigt sich selbst und von selbst in dem wissenschaftlich-technisch-industriellen Prozeß-Progreß, der das Alte entweder — nach dem Maß neuer Verwertbarkeit — verwertet, oder als unverwertbar ignoriert, oder als störenden Unwert vernichtet.

7. Eripuit fulmen caelo, nova fulmina mittit
Eripuit caelum deo, nova spatia struit.
Homo homini res mutanda
Nemo contra hominem nisi homo ipse.

Ich schließe mit der Frage: welcher von jenen drei Freiheiten ist die intensivste Aggressivität immanent: der wissenschaftlichen Wertfreiheit, der technisch-industriellen Produktionsfreiheit oder der Bewertungsfreiheit des freien menschlichen Konsums? Sollte diese Frage wissenschaftlich unerlaubt sein, weil inzwischen auch der Begriff Aggressivität wert-frei geworden ist, so wäre die Situation klar: stat pro ratione Libertas, et Novitas pro Libertate.